الموافقات

في

أصول الشريعة

لأبي إسحق الشاطبي

وهو إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي المتوفى سنة ٧٩٠ هـ

(وعليه شرح جليل)

لتحرير دعاويه وكشف مراميه ، وتخريج أحاديثه ، ونقد آرائه نقداً علمياً

يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه

بقلم

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير شيخ علماء دمياط

الشيخ عبد الله دراز

وقد عني بضبطه وترقيمه ووضع تراجمه

الأستاذ محمد عبد الله دراز المدرس بقسم التخصص بالأزهر الشريف

الجزء الأول

يطلب من المكتبة التجارية الكبرى بأول شارع محمد علي بمصر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسل الله

التعريف بكتاب الموافقات

لما كان الكتاب العزيز هو كلية الشريعة ، وعمدة الملة ، وكانت السنة راجعةً فى معناها اليه ، تفصل مجمله وتبين مشكله ، وتبسط موجزه ، كان لابد ـ لمريد اقتباس أحكام هذه الشريعة بنفسه ـ من الرجوع الى الكتاب والسنة أو إلى ماتفرع عنهما بطريق قطعى من الاجماع والقياس .

ولما كان الكتاب والسنة واردين بلغة العرب ، وكانت لهم عادات فى الاستعمال ، بها يتميز صريحُ الكلام وظاهرهُ ومجملهُ ، وحقيقتهُ ومجازه ، وعامه وخاصُّه ، ومحكمه ومتشابهُ ، ونصه وفحواه ، إلى غير ذلك ، كان لابد ـ لطالب الشريعة من هذين الأصلين ـ أن يكون على علم بلسان العرب فى مناحى خطابها ، وما تنساق إليه أفهامها فى كلامها ، فكان حذقُ اللغة العربية بهذه الدرجة ركنا من أركان الاجتهاد . كما تقرر ذلك عند عامة الأصوليين ، وفى مقدمتهم الامامُ الشافعى رضى الله عنه فى رسالة الأصول .

هذه الشريعة المعصومة ليست تكاليفها موضوعة حيثما اتفق ، لمجرد إدخال الناس تحت سلطة الدين . بل وضعت لتحقيق مقاصد الشارع فى قيام مصالحهم فى الدين والدنيا معاً . ورُوعى فى كل حكم منها . إما حفظُ شىء من الضروريات

الخمسة (الدين والنفس والعقل والنسل والمال) التى هى أسس العمران المرعية فى كل ملة ، والتى لولاها لم تجر مصالحُ الدنيا على استقامة ، ولفاتت النجاة فى الآخرة ؛ و إما حفظُ شىء من الحاجيات ، كأنواع المعاملات ، التى لولا ورودُها على الضرو ريات لوقع الناسُ فى الضيق والحرج ؛ و إما حفظ شىء من التحسينات ، التى ترجع إلى مكارم الأخلاق ، ومحاسن العادات ، و إما تكميل نوع من الأنواع الثلاثة بما يعين على تحققه . ولا يخلو باب من أبواب الفقه ـ عبادات ومعاملات وجنايات وغيرها ـ من رعاية هذه المصالح ، وتحقيق هذه المقاصد ، التى لم توضع الأحكامُ إلا لتحقيقها .

ومعلوم أن هذه المراتب الثلاث تتفاوت فى درجات تأكد الطلب لاقامتها ، والنهى عن تعدى حدودها .

وهذا بحر زاخر ، يحتاج إلى تفاصيلَ واسعة ، وقواعد كلية ، لضبط مقاصد الشارع فيها (من جهة قصده لوضع الشريعة ابتداء ، وقصده فى وضعها للإفهام بها ، وقصده فى وضعها للتكاليف بمقتضاها ، وقصده فى دخول المكلف تحت حكمها .)

تحقيقُ هذه المقاصد ، وتحرى بسطها ، واستقصاء تفاريعها ، واستثمارُها من استقراء مواردِ الشريعة فيها ، هو معرفةُ سر التشريع ، وعلمُ مالا بدَّ منه لمن يحاول استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية .

إذ أنه لا يكفى النظرُ فى هذه الأدلة الجزئية ، دون النظر إلى كليات الشريعة و إلا لتضاربت بين يديه الجزئياتُ ، وعارض بعضها بعضاً فى ظاهر الأمر ، إذا لم يكن فى يده ميزانُ مقاصد الشارع ليعرف به ما يأخذ منها وما يدع . فالواجب إذاً اعتبار الجزئيات بالكليات . شأن الجزئيات مع كلياتها فى كل نوع من أنواع الموجودات .

والى هذا أشار الغزالى ، فيما نقله عن الشافعى ، بعد بيان مفيد فيما يراعيه المجتهد فى الاستنباط ، حيث قال : ويلاحظ القواعد الكلية أولا ، ويقدمها على الجزئيات ، كما فى القتل بالمثقّل ، فتقدم قاعدة الردع ، على مراعاة الاسم الوارد فى الجزئى .

من هذا البيان ، علم أن لاستنباط أحكام الشريعة ركنين : أحدهما علم لسان العرب ، وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها ،

أما الركن الأول فقد كان وصفاً غريزياً فى الصحابة والتابعين من العرب الخلص ، فلم يكونوا فى حاجة لقواعد تضبطه لهم . كما أنهم كسبوا الاتصافَ بالركن الثانى من طول صحبتهم لرسول الله ﷺ ومعرفتهم الأسباب التى ترتب عليها التشريع ، حيث كان ينزلُ القرآن وتردُ السنة نجوماً ، بحسب الوقائع ، مع صفاء الخاطر ، فأدركوا المصالح ، وعرفوا المقاصد التى راعاها الشارع فى التشريع ، كما يَعرف ذلك من وَقف على شىء من محاوراتهم عند أخذ رأيهم ، واستشارة الأئمة لهم فى الأحكام الشرعية التى كانوا يتوقفون فيها .

وأما من جاء بعدهم ممن لم يحرز هذين الوصفين ، فلا بد له من قواعد ، تضبط له طريق استعمال العرب فى لسانها ، وأخرى تضبط له مقاصدَ الشارع فى تشريعه للأحكام ، وقد انتصب لتدوين هذه القواعد جملة من الأئمة ، بين مقل ومكثر ، وسموها (أصول الفقه)

ولما كان الركن الأول هو الحذق فى اللغة العربية ، أدرجوا فى هذا الفن ما تمس إليه حاجة الاستنباط بطريق مباشر ، مما قرره أئمة اللغة ، حتى إنك لترى هذا النوع من القواعد ، هو غالب ما صنف فى أصول الفقه ، وأضافوا إلى ذلك ما يتعلق بتصور الأحكام ، وشيئاً من مقدمات علم الكلام ومسائله

وكان الأحدر — فى جميع مدونوه — بالاعتبار من صلب الأصول ، هو ما يتعلق

بالكتاب والسنة من بعض نواحيهما ، ثم ما يتعلق بالاجماع والقياس والاجتهاد ،

ولكنهم أغفلوا الركن الثانى إغفالا ، فلم يتكلموا على مقاصد الشارع ، اللهم الا اشارة وردت فى باب القياس ، عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع وبحسب الافضاء اليها ، وأنها بحسب الأول ثلاثة أقسام: ضروريات، وحاجيات وتحسينات الخ مع أن هذا كان أولى بالعناية والتفصيل ، والاستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التى جلبت الى الأصول من علوم أخرى .

* * *

وقد وقف الفن منذ القرن الخامس عند حدود ما تكون منه فى مباحث الشطر الاول . وما تجدد من الكتب بعد ذلك ، دائر بين تلخيص ، وشرح ، ووضع له فى قوالب مختلفة .

وهكذا بقى علم الأصول فاقداً قسما عظيما ، هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه ، حتى هيأ الله سبحانه وتعالى أبا اسحق الشاطبى فى القرن الثامن الهجرى ، لتدارك هذا النقص ، وانشاء هذه العمارة الكبرى ، فى هذا الفراغ المترامى الأطراف ، فى نواحى هذا العلم الجليل ، فحلل هذه المقاصد الى أربعة أنواع ، ثم أخذ يفصل كل نوع منها وأضاف اليها مقاصد المكلف فى التكليف ، وبسط هذا الجانب من العلم فى اثنتين وستين مسألة ، وتسعة وأربعين فصلا ، من كتابه الموافقات ، تجلى بها كيف كانت الشريعة مبنية على مراعاة المصالح ، وأنها نظام عام لجميع البشر دائم أبدى ، لو فرض بقاء الدنيا الى غير نهاية . لأنها مراعى فيها مجرى العوائد المستمرة . وأن اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ليس اختلافا فى الخطاب الشرعى نفسه ، بل عند اختلاف العوائد ترجع كل عادة الى أصل شرعى يُحكَم به عليها ، وأن هذه الشريعة ـ كما يقول ـ

خاصيتها السماح ، وشأنها الرفق ، تحمل الجماء الغفير ، ضعيفاً وقوياً ، وتهدى الكافة فهيما وغبيا ،

المباحث التي أغفلوها فيما تكلموا عليه

لم تقف به الهمة فى التجديد والعمارة لهذا الفن ، عند حد تأصيل القواعد ، وتأسيس الكليات المتضمنة لمقاصد الشارع فى وضع الشريعة . بل جال فى تفاصيل مباحث الكتاب أوسع مجال ، وتوصل باستقرائها الى استخراج درر غوال لها أوثق صلة بروح الشريعة ، وأعرق نسب بعلم الأصول . فوضع فى فاتحة كتابه ثلاث عشرة قاعدة ، يتبعها خمسة فصول جعلها لتمهيد هذا العلم أساساً ، ولتمييز المسائل التى تعتبر من الأصول نبراساً ، ثم انتقل منها الى قسم الاحكام الخمسة الشرعية والوضعية ، وبحث فيها من وجهة غير الوجهة المذكورة فى كتب الاصول ، وأمعن بوجه خاص فى المباح ، والسبب ، والشرط ، والعزائم ، والرخص . وناهيك فى هذا المقام أنه وضع فى ذلك ربع الكتاب ، تصل منه الى علم جم ، وفقه فى الدين ، وقد رتب عليه فى قسم الادلة قواعد ذات شأن فى التشريع . وهناك يبين ابتناء تلك القواعد على ماقرره فى قسم الاحكام حتى لترى الكتاب آخذاً بعضه بحجز بعض

ثم إن عرائس الحكمة ، ولباب الاصول ، التى رسم معالمها ، وشد معاقلها فى مباحث الكتاب والسنة ، ما كان منها مشتركا ، وما كان خاصاً بكل منهما ، بعوارضهما من الاحكام ، والتشابه ، والنسخ ، والأوامر ، والنواهى ، والخصوص ، والعموم ، والاجمال ، والبيان — هذه المباحث التى فتح الله عليه بها لم تسلس له قيادها ، وتكشف له قناعها ، إلا باتخاذه القرآن الكريم أنيسه ، وجعله سميره وجليسه ، على مر الايام والاعوام ، نظرا وعملا وباستعانته على ذلك بالاطلاع والأحاطة بكتب السنة

ومعانيها ، وبالنظر فى كلام الأئمة السابقين ، والتزود من آراء السلف المتقدمين ، مع ماوهبه الله من قوة البصيرة بالدين ، حتى تشعر وأنت تقرأ فى الكتاب كأنك تراه وقد تسنم ذروة طود شامخ ، يشرف منه على موارد الشريعة ومصادرها ، يحيط بمسالكها ، ويبصر بشعابها ، فيصف عن حس ، ويبنى قواعد عن خبرة ، ويمهد كليات يشدها بأدلة الاستقراء من الشريعة ، فيضم آية الى آيات ، وحديثاً إلى أحاديث ، وأثراً إلى آثار ، عاضداً لها بالادلة العقلية ، والوجوه النظرية حتى يدق عنق الشك ، ويسد مسالك الوهم ، ويظهر الحق ناصعاً بهذا الطريق الذى هو نوع من أنواع التواتر المعنوى ، ملتزما ذلك فى مباحثه وأدلته حتى قال ــ بحق ــ ان هذا المسلك هو خاصية كتابه .

ولقد أبان فى هذه المسائل منزلة الكتاب من أدلة الشريعة ، وأنه أصل لجميع هذه الادلة ، وان تعريفه للأحكام كلى ، وأنه لابد له من بيان السنة ، كما بيَّن أقسام العلوم المضافة الى القرآن ، وما يحتاج اليه منها فى الاستنباط ، ومالا يحتاج اليه ، وتحديد الظاهر والباطن من القرآن ، وقسم الباطن الذى يصح الاستنباط منه ، والذى لايصح الاستنباط منه ، وأثبت أن المكى اشتمل على جميع كليات الشريعة ، والمدنى تفصيل وتقرير له ، وأنه لابد من تنزيل المدنى على المكى ، وأن النسخ لم يرد على الكليات مطلقا ، وإنما ورد على قليل من الجزئيات لأسباب مضبوطة ، وحدد الضابط للحد الأعدل الأوسط فى فهم الكتاب العزيز الذى يصح أن يبنى عليه اقتباس الأحكام منه ، ثم بين رتبة السنة ومنزلتها من الكتاب ، وأنها لاتخرج فى أحكام التشريع عن كليات القرآن ، وأثبت ذلك كله بما لايدع فى هذه القواعد شبهة

وقد جعل تمام الكتاب باب الاجتهاد ولواحقه ، فبيَّن أنواع الاجتهاد ، وما ينقطع منها ، وما لاينقطع الى قيام الساعة ، وأنواع ماينقطع ، وما يتوقف منها على الركنين ــ حذق اللغة العربية حتى يكون المجتهد فى معرفة تصرفاتها كالعرب ،

وفهم مقاصد الشريعة على كمالها ــ وما يتوقف منها على الثانى دون الاول ، ومالا يتوقف على واحد منهما

ثم أثبت ان الشريعة ترجع فى كل حكم إلى قول واحد ، مهما كثر الخلاف بين المجتهدين فى إدراك مقصد الشارع فى حكم من الاحكام ؛ و بنى على هذا الاصل طائفة من الكليات الاصولية ؛ ثم بين محالّ الاجتهاد ، وأسباب عروض الخطأ فيه الخ الخ

وفيما ذكرناه إشارة إلى قطرة من ساحل كتاب الموافقات الذى لو اتخذ مناراً للمسلمين ، بتقريره بين العلماء ، و إذاعته بين الخاصة ، لكان منه مِذَبَّة تطرد أولئك الادعياء المتطفلين على موائد الشريعة المطهرة ، يتبجحون بأنهم أهل للاجتهاد مع خلوهم من كل وسيلة ، وتجردهم من الصفات التى تدنيهم من هذا الميدان سوى مجرد الدعوى ، وتمكن الهوى ، وترك أمر الدين فوضى بلا رقيب

فترى فريقا ممن يستحق وصف الأمية فى الشريعة يأخذ ببعض جزئياتها يهدم به كلياتها ، حتى يصير منها إلى ماظهر له ببادى الرأى من غير إحاطة بمقاصد الشارع لتكون ميزانا فى يده لهذه الادلة الجزئية ؛ وفريقا آخر يأخذ الادلة الجزئية مأخذ الاستظهار على غرضه فى النازلة العارضة ، فيحكّم الهوى على الادلة حتى تكون الادلة تبعاً لغرضه ، من غير إحاطة بمقاصد الشريعة ، ولا رجوع إليها رجوعَ الافتقار ، ولا تسليم لما روى عن ثقات السلف فى فهمها ، ولا بصيرة فى وسائل الاستنباط منها ، وما ذلك إلا بسبب الأهواء المتمكنة من النفوس ، الحاملة على ترك الاهتداء بالدليل ، واطِّراح النَّصَفَة ، وعدم الاعتراف بالعجز ، مضافا ذلك كله إلى الجهل بمقاصد الشريعة ، والغرور بتوهم بلوغ درجة الاجتهاد . و إنها لمخاطرة فى اقتحام المهالك أعاذنا الله

ونعود الى الموضوع فنقول إن صاحب الموافقات لم يذكر فى كتابه مبحثا

واحداً من المباحث المدونة فى كتب الاصول،إلا إشارة فى بعض الاحيان لينتقل منها إلى تأصيل قاعدة،أو تفريع أصل،ثم هو مع ذلك لم يَغض من فضل المباحث الاصولية ، بل تراه يقول فى كثير من مباحثه : إذا أضيف هذا الى ماتقرر فى الأصول أمكن الوصول إلى المقصود

وجملة القول ، أن كلاًّ مما ذكروه فى كتب الاصول ، وما ذكره فى الموافقات ، يعتبر كوسيلة لاستنباط الاحكام من أدلة الشريعة ، إلا أن القسم المذكور فى الاصول على كثرة تشعبه ، وطول الحجاج فى مسائله ، تنحصر فائدته فى كونه وسيلة ؛ حتى لطالما أوردوا على المشتغلين به الاعتراض بأنه لافائدة فيه إلا لمن يبلغ درجة الاجتهاد ، فكان الجواب الذى يقال دائما : ان فائدته لغير المجتهد أن يعرف كيف استنبطت الأحكام ؛ ولكن التسليم بهذا الجواب يحتاج الى تسامح و إغضاء كثير ، لأنه انما يعرف به بعض أجزاء وسيلة الاستنباط مفككة منثورة ؛ والبعض الآخر-وهو المتعلق بركن معرفة مقاصد الشريعة- فاقد. وما مثله فى هذه الحالة إلا كمثل من يريد أن يعلمك صنعة النساجة فيعرض عليك بعض أجزاء آلة النسيج محاولة مبعثرة الاجزاء ، ولا تخفى ضؤولة تلك الفائدة

أما القسم الذى ذكره الشاطبى فى الاجزاء الاربعة من كتابه فهو إن كان كجزء من وسيلة الاستنباط ، يعرف به كيف استنبط المجتهدون أيضا ، إلا أنه فى ذاته فقه فى الدين ، وعلم بنظام الشريعة ، ووقوف على أسس التشريع ، فأن لم نصل منه إلى الاتصاف بصفة الاجتهاد ، والقدرة على الاستنباط ، فأنا نصل منه إلى معرفة مقاصد الشارع ، وسر أحكام الشريعة ، و إنه لهدى تسكن إليه النفوس ، و إنه لنور يشرق فى نواحى قلب المؤمن ، يدفع عنه الحيرة ويطرد مايلم به من الخواطر ، ويجمع مازاغ من المدارك ، فلله ماأفاد الشريعة الاسلامية هذا الامام رضى الله عنه

السبب فى عدم تداول الكتاب

بقى أن يقال : اذا كانت منزلة الكتاب كما ذكرت ، وفضله فى الشريعة على ما وصفت ، فلماذا حجب عن الانظار ، طوال هذه السنين ، ولم يأخذ حظه من الأذاعة ، بأنه العكوف على تقريره ، ونشره بين علماء الشرق ؟ فلو لم تكن الكتب المشتهرة أكثر منه فائدة ما احتجب واشتهرت

وجوابه أن هذا منقوض ، فانه لا يلزم من الشهرة وعدمها فضل ولا نقص ، فالكتب عندنا كالرجال ، فكم من فاضل استتر ، وعاطل ظهر ، ويكفيك تنبيها على فساد هذه النظرية ماهو مشاهد ، فهذا كتاب جمع الجوامع بشرح المحلى بقى قرونا طويلة ، هو كتاب الاصول الوحيد الذى يدرس فى الازهر ، ومعاهد العلم بالديار المصرية ، مع وجود مثل الإحكام للآمدى ، وكتابى المنتهى والمختصر لابن الحاجب ، والتحرير والمنهاج ومسلم الثبوت وغيرها من الكتب المؤلفة فى نفس القسم الذى اشتمل عليه جمع الجوامع وقد نسجت عليها عناكب الأهمال ، فلم يبرز بعضها للتداول والانتفاع بها ، إلا فى عهدنا الاخير ، ولا يختلف اثنان فى ان جمع الجوامع أقلها غناء ، وأكثرها عناء

وانما يرجع خمول ذكر الكتاب إلى امرين : أحدهما المباحث التى اشتمل عليها ، وثانيهما طريقة صوغه وتأليفه ؛ فالأول كون هذه المباحث مبتكرة مستحدثة لم يسبق اليها المؤلف كما أشرنا اليه ، وجاءت فى القرن الثامن بعد أن تم للقسم الآخر من الاصول تمهيده وتعبيد طريقه ، وألفه المشتغلون بعلوم الشريعة ، وتناولوه بالبحث والشرح والتعلم والتعليم ، وصار فى نظرهم هو كل مايطلب من علم الأصول ، إذ أنه عندهم كما قلنا وسيلة الاجتهاد الذى لم يتذوقوه ، فلا يكادون يشعرون بنقص فى هذه الوسيلة ؛ فلم تتطاول همة من سمع منهم بالكتاب إلى تناوله و إجهاد الفكر

فى مباحثه ، واقتباس فوائده ،وضمها الى ماعرفوا،والعمل على إلفها فيما ألفوا، ولَفْتِ طلاب العلم إليها، وتحريك هممهم و إعانتهم عليها

والثانى أن قلم أبى اسحق رحمه الله ، و إن كان يمشى سويا، ويكتب عربيا نقيا ، كما يشاهد ذلك فى كثير من المباحث التى يخلص فيها المقام لذهنه وقلمه ، فهناك ترى ذهنا سيالا ، وقلما جوالا ، قد تقرأ الصفحة كاملة لاتتعثر فى شىء من المفردات ولا اغراض المركبات ؛ الا أنه فى مواطن الحاجة إلى الاستدلال بموارد الشريعة والاحتكام إلى الوجوه العقلية ، والرجوع إلى المباحث المقررة فى العلوم الأخرى ، يجعل القارىء ربما ينتقل فى الفهم من الكلمة إلى جارتها ، ثم منها الى التى تليها ، كأنه يمشى على أسنان المشط ، لأن تحت كل كلمة معنى يشير اليه ، وغرضا يعول فى سياقه عليه ، فهو يكتب بعد ما أحاط بالسنة ، وكلام المفسرين ،ومباحث الكلام ، وأصول المتقدمين ، وفروع المجتهدين ، وطريق الخاصة من المتصوفين ، ولا يسعه ان يحشو الكتاب بهذه التفاصيل ؛ فمن هذه الناحية وحدت الصعوبة فى تناول الكتاب ، واحتاج فى تيسير معانيه ، وبيان كثير من مبانيه ، الى اعانة مُعانيه، ومع هذا فالكتاب يعين بعضه على بعض ، فتراه يشرح آخره أوله وأوله آخره

سبب توجهى للكتاب وطريقة مزاولتى لخدمته

كثيرا ماسمعنا وصية المرحوم (الشيخ محمد عبده) لطلاب العلم بتناول الكتاب ، وكنت إذ ذاك من الحريصين على تنفيذ هذه الوصية ، فوقف أمامى وأمام غيرى صعوبة الحصول على نسخة منه ــ وبعد اللتيا والتى ، وفقنا إلى استعارة نسخة بخط مقدد من بعض الطلبة ، فكان الغار الخط مع صعوبة

المباحث ، والحاح صاحب النسخة لاسترجاعها ، أسبابا تضافرت على الصدّ عن سبيله ، فأنفذنا وصية القائل :

إذا لم تستطع شيئا فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع

فلما يسر الله طبع الكتاب طبعة مصرية ، واتيحت لى فرصة النظر فيه ، عالجته أول مرة حتى جئت على آخره ، فرُضتُ فى هذا السفر الطويل شعابه وأوديته ، وسبرت خزائنه وأوعيته . وقد زادنى الُخبر بهفى تصديق الَخبر ، وحمدت السرى ومغبة السهر . فملك اعنة نفسى لاعادة النظر فيه ، بطريق الاستبصار ، وامتحان ما يقرره بميزان النظار ، والرجوع الى الموارد التى استقى منها ، والتحقق من معانيها التى يصدر عنها ، والافصاح عما دق من إشاراته ، والايضاح لما شق على الذهن فى عباراته ، بأكال لفظ موجز ، ومد معنى مكتنز ، وجلب فرع توقف الفهم عليه ، والأشارة لاصل يرمى اليه . ولم أرُم الأكثار فى هذه التعليقات ، وتضخيمها باللم من المصنفات للمناسبات ، بل جعلت المكتوب بمقياس المطلوب ، واقتصرت على المكسوب فى تحقيق المرغوب ، الا ما دعت ضرورةالبيان اليه ،فى النادر الذى يتوقف الفهم عليه ، والتزمت تحرير الفكر من قيوده، وإطلاقهمن مجاراةالمؤلف فى قبول تمهيده ، أو الاذعان لاستنتاجه لمقصوده ، وكان هذا سببا فى عدم الاحتشام من نقده فى بعض الاحيان ، والتوقف فىقبول رفده الذى لم يرجح فى الميزان ، فقد جعل هذا المسلكَ حقا على الناظر المتأمل فيما قرر ، والطالب للحق فيما أورد وأصدر ، وطلب منه أن يقف وقفة المتخيرين ،لاوقفة المترددين المتحيرين ، كما نهى عن الاستشكال قبل الاختبار ،حتى لاتطرح الفائدة بدون اعتبار ؛ نعم فليس فى تحقيق العلم فلان وأين منه فلان ؟ ولو كان لضاع كثير من الحق بين الخطأ والنسيان ، وهذه ميزة ديننا الاسلام : قبول المحاجة والاختصام، حاشا الرسول عليه الصلاة والسلام

تخريج أحاديث الكتاب

كان من استقراء المؤلف لموارد الشريعة أن أورد زُهاء ألفٍ من الاحاديث النبوية ، وفى الغالب لم يسندها الى راويها ، ولم ينسبها لكتب الحديث التى تحويها ، بل قلما استوفى حديثا بتمامه ، وإنما يذكر منه بقدر غرض الدليل فى المقام، وقد يذكر جزءاً آخر منه فى مقام آخر حسبما يستدعيه الكلام ، وقد يشير الى الحديث إشارة، دون أن يذكر منه شيئا ؛ يقصد بهذا وذاك الوصول الى قصده، دون أن يخرج فى الاطناب عن حده ؛ ولا تخفى حاجة الناظر فى كلامه ، الى الوقوف على الحديث بتمامه ، ومعرفة منزلته قوة وضعفا، ليكون الأول عونا على معرفة الغرض من سياق الحديث ، والثانى مساعداً على تقدير قيمة الاستدلال ، والاطمئنان أو عدمه فى هذا المجال ، فكان هذا حافزاً للهمة ، الى القيام بهذه المهمة ، على ما فيها من المشقة والعمل المضنى فى البحث ، واستقصاء ساحات دواوين الحديث الفيحاء ، مع كثرة مآخذه ، وتعدد مراجعه ، حتى كان مرجعنا فى ذلك ثلاثة وثلاثين كتابا من كتب الحديث ، ولقد كان يحمل عنا أبهظ هذا العبء الاستاذ الشيخ محمد أمين عبد الرازق ، الذى استمر أشهراً طوالا يعانى مراجعة هذه الاصول للوصول الى مخرّج الحديث ، والعثور على لفظه ، على كثرة الروايات، واختلافها فى العبارات ، ليشار أمام الحديث الى الكتاب الذى خرجه ، وفى الغالب باللفظ الذى أدرجه ، حتى يسهل الرجوع الى محلته ، لمعرفة لفظه ومنزلته ، فجزاه الله عن خدمته للعلم خير الجزاء

« التحريفات والاخطاء الباقية فى الطبعة الماضية »

إنه وان قام جليلان من أكابر العلماء بتصحيح الكتاب عند طبعه، والعناية بقدر الوسع فى رده لأصله ، فقد كانت كثرة ما وجد من الخطأ والتحريف فى

النسخة التي حصل عليها طابع الكتاب ، مضافة الى ضيق الوقت الذي جرى فيه التصحيح ، كافية لقيام العذر لحضرتها في بقاء قسم كبير من التحريفات ، وسقوط جمل برمتها ، أو كلمات لا يستقيم المعنى دون أكمالها ، ولا يتم للمؤلف غرض دون ادراجها ؛ فكان هذا من دواعي زيادة الأناة وإعمال الفكرة في هذه الناحية، حتى يسرها الله ، وصار الكتاب في مبناه ومعناه خالصا سائغا للطالبين

ولست — وان أطرى الناظرون — بمدع أني بلغت في خدمة الكتاب النهاية ، بل — اذا حسنت الظنون — قلت خطوة في البداية ، فميدان العمل فيه سعةٌ لمن شحذت همته ، و بذل النصح شرعةٌ لمن خلصت نيته ، فانما الاعمال بالنيات وانما لكل امرىء مانوى ؟

عبد الله دراز

بيان المراجع التى اعتمد عليها

﴿ فى تخريج أحاديث الموافقات ﴾

٦ الكتب الستة

٧ شرح ابن حجر على البخارى

٨ شرح القسطلانى على البخارى

٩ مشكاة المصابيح

١٠ تيسير الوصول

١١ شرح العزيزى على الجامع الصغير

١٢ شرح المناوى على الجامع الصغير

١٣ الترغيب والترهيب للمنذرى

١٤ منتقى الاخبار مع شرحه نيل الاوطار

١٥ التلخيص الحبير فى تخريج أحاديث الرافعى الكبير لابن حجر

١٦ مجموع زوائد الامام أحمد وأبى يعلى والبزار ومعاجم الطبرانى الثلاثة

١٧ تخريج العراقى لأحاديث الاحياء

١٨ المجموع الفائق من حديث خير الخلائق للمناوى

١٩ كنوز الحقائق للمناوى

٢٠ تميز الطيب من الخبيث مما يدور على الالسنة من الحديث للزبيدى (صاحب التيسير)

٢١ تذكرة الموضوعات للشيخ الفتنى

٢٢ رسالة القاوقجى فى الاحاديث الموضوعة (اللؤلؤ المرصوع)

٢٣ رسالة الصاغانى فى الموضوعات

٢٤ النهاية لابن الاثير

٢٥ متن الشفا بشرحيه منلا على و الشهاب

٢٦ المواهب اللدنية بشرح الزرقانى

٢٧ الموطأ بشرح الزرقانى

٢٨ راموز الحديث للشيخ احمد ضياء الدين

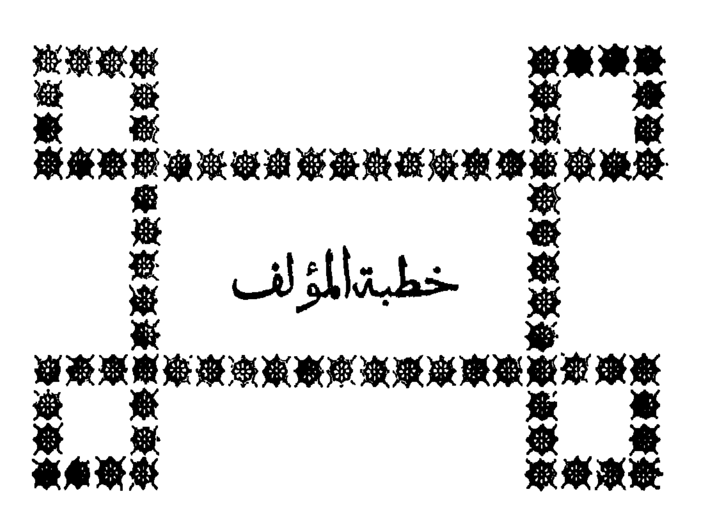
٢٩ الغماز اللماز فى الموضوعات

٣٠ مسند الامام الشافعى

٣١ تفسير الطبرى

٣٢ تفسير الالوسى

٣٣ اعلام الموقعين لابن القيم



خطبة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

الحمد لله الذي أنقذنا بنور العلم من ظلمات الجهالة ، وهدانا بالاستبصار به عن الوقوع في عماية الضلالة ،ونصب لنا من شريعة محمد ﷺ أعلى علم وأوضح دلالة . وكان ذلك أفضلَ ما منّ به من النعم الجزيلةِ والمنحِ الجليلةِ وأناله .

فلقد كنا قبل شروق هذا النور نخبط خبط العشواء ،وتجرى عقولنا في اقتناص مصالحنا على غير السواء ، لضعفها عن حملِ هذه الاعباء ، ومشاركةِ عاجلاتِ الاهواء ، على مَيْنٍ ان النفس التي هي بين المنقلبَيْن مدارُ الأسواء ، فنضع السمومَ على الادواءِ مواضع الدواء ، طالبين للشفاء ، كالقابض على الماء . ولا زلنا نسبح بينهما في بحر الوهم فنهيم ، ونسرح من جهلنا بالدليل في ليلٍ بهيم ، ونستنتج القياسَ العقيم ،ونطلبُ آثار الصحةِ من الجسم السقيم ، ونمشى إكبابا على الوجوه ونظن أنا نمشى على الصراط المستقيم . حتى ظهر محض الاجبار ، في عين الأقدار ، وارتفعت حقيقةُ أيدى الاضطرار ، الى الواحد القهار ، وتوجهت اليه اطماعُ أهل الافتقار ، لمّا صح من ألسنةِ الاحوال صدقُ الاقرار ، وثبت في مكتسباتِ الافعال حكمُ الاضطرار . فتداركنا الرب الكريم ، بلطفه العظيم ، ومنّ علينا البر الرحيم ، بعطفه العميم ، اذ لم نستطع من دونه حيلا ، ولم نهتد بانفسنا سبلا ، بان جعل العذر مقبولا ، والعفوَ عن الزلات قبل بعث الرسالات

مأمولا ، فقال سبحانه: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) . فبعث الانبياء عليهم السلام فى الأمم ، كل بلسان قومه من عرب أو عجم ؛ ليبينوا لهم طريق الحق من أمم ، ويأخذوا بحجزهم عن موارد جهنم ، وخصنا معشر الآخرين السابقين بلبنة تمامهم ، ومسك ختامهم ، محمد بن عبد الله ، الذى هو النعمة المسداة ، والرحمة المهداة ، والحكمة البالغة الأمية ، والنخبة الطاهرة الهاشمية . أرسله الينا شاهدا ومبشرا ونذيرا ، وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ، وأنزل عليه كتابه العربى المبين ، الفارق بين الشك واليقين ، الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ووضع بيانه الشافى وايضاحه الكافى فى كفه ، وطيبه بطيب ثنائه وعرفه بعرفه ، اذ جعل اخلاقه وشمائله جملة نعته وكلى وصفه ، فصار عليه السلام مبينا بقوله واقراره وفعله وكفه . فوضح النهار لذى عينين ، وتبين الرشد من الغى شمساً من غير سحاب ولا غين

فنحمده سبحانه والحمد نعمة منه مستفادة ، ونشكر له والشكر أول الزيادة ؛ ونشهد أن لا اله الا الله وحده لاشريك له الملك الحق المبين ، خالق الخلق اجمعين ، وباسط الرزق المطيعين والعاصين ، بسطا يقتضيه العدل والاحسان ، والفضل والامتنان ، جاريا على حكم الضمان . قال الله تعالى : (وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُونِ * مَا أُرِيدُ مِنْهُم مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ * إِنَّ اللهَ هوَ الرَّزاقُ ذو القوة المَتِينُ *) وقال تعالى (وَأْمُرْ أَهْلَكَ بالصَّلاَةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا ، لاَ نَسْأَلُكَ رِزْقاً ، نَحْنُ نَرْزُقُكَ ، وَالعَاقِبَةُ لِلتقْوى) . كلُّ ذلك ليتفرغوا لإداء الامانة التى عرضت عليهم عرضا ، فلما تحملوها على حكم الجزاء حملوها فرضا ، وياليتهم اقتصروا على الإشفاق والإباية ، وتأملوا فى البداية خطر النهاية ، لكنهم لم يخطر لهم خطرها على بال ، كما خطر للسماوات والارض والجبال ، فلذلك سمى الانسان ظلوماً جهولا ، وكان امر الله مفعولا ؛ دل على هذه الجملة المستبانة ، شاهد قوله: (إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ) . فسبحان من أجرى الامور بحكمته

وتقديره ، على وفق علمه وقضائه ومقاديره ، لتقوم الحجة على العباد فيما يعملون ، لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون .

ونشهد أن محمدا عبده ورسوله ، وحبيبه وخليله ، الصادق الأمين ، المبعوث رحمة للعالمين ، بملة حنيفية ، وشرعة بالمكلفين بها حفية ، ينطق بلسان التيسير بيانها ، ويعرف ان الرفق خاصيتها والسماح شانها ، فهي تحمل الجماء الغفير ضعيفا وقويا ، وتهدي الكافة فهما وغبيا ، وتدعوهم بنداء مشترك دانيا وقصيا ، وترفق بجميع المكلفين مطيعا وعصيا ، وتقودهم بخزائمهم منقادا وأبيا ، وتسوى بينهم بحكم العدل شريفا ودنيا ، وتبوىء حاملها فى الدنيا والآخرة مكانا عليا ، وتدرج النبوءة بين جنبيه وان لم يكن نبيا ، وتلبس المتصف بها ملبساً سنيا ، حتى يكون لله وليا ، فما أغنى من والاها وان كان فقيرا ، وما أفقر من عادها وان كان غنيا .

فلم يزل عليه السلام يدعو بها و إليها ، و يبث للثقلين ماللديها ، ويناضل ببراهينها عليها ، ويحمى بقواطعها جانبيها ، بالغ الغاية فى البيان ، يقول بلسان حاله ومقاله : « انا النذير العريان » ﷺ وعلى آله واصحابه الذين عرفوا مقاصد الشريعة فحصلوها ، وأسسوا قواعدها وأصلوها ، وجالت أفكارهم فى آياتها . وأعملوا الجد فى تحقيق مباديها وغاياتها ، وعنوا بعد ذلك باطراح الآمال ، وشفعوا العلم باصلاح الأعمال ، وسابقوا الى الخيرات فسبقوا ، وسارعوا الى الصالحات فما لحقوا ، الى ان طلع فى آفاق بصائرهم شمس الفرقان ، واشرق فى قلوبهم نور الايقان ، فظهرت ينابيع الحكم منها على اللسان ، فهم أهل الاسلام والايمان والاحسان . وكيف لا وقد كانوا أول من قرع ذلك الباب ، فصاروا خاصة الخاصة ولباب اللباب ، ونجوماً يهتدى بأنوارهم أولو الألباب ، رضى الله

عنهم وعن الذين خلفوهم قدوة المقتدين، وأسوة المهتدين، والتابعين لهم بإحسان الى يوم الدين.

(أما بعد) – أيها الباحث عن حقائق أعلى العلوم، الطالب لأسنى نتائج الحلوم، المتعطش إلى أحلى موارد الفهوم، الحائم حول حمى ظاهر المرسوم، طمعاً فى إدراك باطنه المرقوم، معانى مرتوقة فى فتق تلك الرسوم – فإنه قد آن لك ان تصغى الى من وافق هواك هواه، وان تُطارح الشجى من ملكه – مثلك – شجاه، وتعود – اذ شاركته فى جواه – محل نجواه، حتى يبث اليك شكواه، لتجرى معه فى هذا الطريق من حيث جرى، وتسرى فى غبشه الممتزج ضوؤه بالظلمة كما سرى، وعند الصباح تحمد ان شاء الله عاقبة السُّرى.

فلقد قطع فى طلب هذا المقصود مهامه فيحاً، وكابد من طوارق طريقه حسناً وقبيحاً، ولاقى من وجوهه المعترضة جهماً وصبيحاً، وعانى من راكبته المختلفة مانعاً ومبيحاً، فان شئت ألفيته لتعب السير طليحاً، أو لما حالت من العداء طريحاً، أو لمحاربة العوارض الصادة جريحاً، فلا عيش هنيئاً ولا موت مريحاً، وجملة الامر (فى التحقيق) أن أدهى مايلقاه السالك للطريق فقد الدليل، مع ذهن لعدم نور الفرقان كليل، وقلب بصدمات الاضغاث عليل، فيمشى على غير سبيل، وينتمى الى غير قبيل....

إلى أن من الرب الكريم، البر الرحيم، الهادى من يشاء إلى صراط مستقيم، فبثت له أرواح تلك الجسوم، وظهرت حقائق تلك الرسوم، وبدت مسميات تلك الوسوم، فلاح فى أكنافها الحق واستبان، وتجلى من تحت سحابها شمس الفرقان وبان، وقويت النفس الضعيفة وشجع القلب الجبان، وجاء الحق فوصل أسبابه وزهق الباطل فبان، فأورد من أحاديثه الصحاح الحسان، وفوائده الغريبة البرهان، وبدائعه الباهرة للأذهان، مايعجز عن تفصيل بعض أسراره

العقلُ ويقصر عن بث معشاره اللسان ، ايراداً يميز المشهورَ من الشاذ ، ويحقق مراتب العوام والخواص والجماهير والأفذاذ ، ويوفى حق المقلد والمجتهد ،والسالك والمربى ،والتلميذ والاستاذ ، على مقاديرهم فى الغباوة والذكاء ،والتوانى والاجتهاد، والقصور والنفاذ ، وينزل كلاً منهم منزلته حيث حل ، ويبصره فى مقامه الخاص به بما دقّ وجلّ ، ويحمله فيه على الوسط الذى هو مَجالُ العدل والاعتدال ، ويأخذ بالمختلفين على طريق مستقيم بين الاستصعاد والاستنزال ، ليخرجوا من انحرافى التشدد والانحلال ، وطرفى التناقض والمحال ، فله الحمد كما يجب لجلاله ، وله الشكر على جميل إنعامه وجزيل إفضاله .

ولما بدا من مكنون السر مابدا ، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى ، لم أزل أقيد من أوابده، وأضم من شوارده ، تفاصيل وجُملا ، وأسوق من شواهده، فى مصادر الحكم وموارده، مبيّنا لا مجملاَ ، معتمداً على الاستقراآت الكلية ، غير مقتصر على الأفراد الجزئية ، ومبيناً أصولها النقلية، بأطراف من القضايا العقلية، حسبما أعطته الاستطاعة والمُنّة ، فى بيان مقاصد الكتاب والسنّة ، ثم استخرت الله تعالى فى نظم تلك الفرائد ، وجمع تلك الفوائد ، الى تراجم تردُّها الى أصولها ، وتكونُ عوناً على تعقلها وتحصيلها ، فانضمت الى تراجم الاصول الفقهية ، وانتظمت فى أسلاكها السنية البهية ، فصار كتابا منحصراً فى خمسة أقسام :

(الأول) فى المقدمات العلمية المحتاج اليها فى تمهيد المقصود ؛ و (الثانى) فى الأحكام وما يتعلق بها من حيث تصورها والحكم بها أو عليها كانت من خطاب الوضع أو من خطاب التكليف ؛ و (الثالث) فى المقاصد الشرعية فى الشريعة وما يتعلق بها من الأحكام ؛ و (الرابع) فى حصر الأدلة الشرعية وبيان ما ينضاف الى ذلك فيها على الجملة وعلى التفصيل وذكر مآخذها وعلى أى

وجه يحكم بها على أفعال المكلفين ؛ و (الخامس) فى أحكام الاجتهاد والتقليد والمتصفين بكل واحد منهما وما يتعلق بذلك من التعارض والترجيح والسؤال والجواب . وفى كل قسم من هذه الاقسام مسائل وتمهيدات ، وأطراف وتفصيلات ، يتقرر بها الغرض المطلوب ، ويقرب بسببها تحصيله للقلوب ؛

ولأجل ما أودع فيه من الاسرار التكليفية ، المتعلقة بهذه الشريعة الحنيفية ، سميته (بعنوان التعريف بأسرار التكليف). ثم انتقلت عن هذه السماء لسند غريب ، يقضى العجب منه الفطن الاريب ، وحاصله أنى لقيت يوماً بعض الشيوخ الذين أحللتهم منى محل الافادة ، وجعلت مجالسهم العلمية محطاً للرحل ومناخا للوفادة ، وقد شرعت فى ترتيب الكتاب وتصنيفه ، ونابذت الشواغل دون تهذيبه وتأليفه . فقال لى : رأيتك البارحة فى النوم ، وفى يدك كتاب ألفته ، فسألتك عنه ، فاخبرتنى أنه (كتاب الموافقات) قال : فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية الظريفة ، فتخبرنى انك وفقت به بين مذهبى ابن القاسم وأبى حنيفة ، فقلت له : لقد أصبتم الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة مصيب ، وأخذتم من المبشرات النبوية بجزء صالح ونصيب ، فانى شرعت فى تأليف هذه المعانى ، عازماً على تأسيس تلك المبانى ، فانها الأصول المعتبرة عند العلماء ، والقواعد المبنى عليها عند القدماء ، فعجب الشيخ من غرابة هذا الاتفاق ، كما عجبت أنا من ركوب هذه المفازة وصحبة هذه الرفاق ؛ ليكون ـ أيها الخل الصفى ، والصديق الوفى ـ هذا الكتاب عونا لك فى سلوك الطريق ، وشارحا لمعانى الوفاق والتوفيق ، لاليكون عمدتك فى كل تحقق وتحقيق ، ومرجعك فى جميع مايعن لك من تصور وتصديق ؛ اذ قد صار علماً من جملة العلوم ، ورسماً كسائر الرسوم ، ومورداً لاختلاف العقول وتعارض الفهوم ؛ لاجرم انه قرب عليك فى المسير ، وأعلمك كيف ترقى فى علوم الشريعة والى أين تسير ، ووقف بك من الطريق السابلة على

الظاهر ، وخطب لك عرائس الحكمة ثم وهب لك المهر

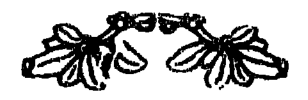
فقدِّمْ قدمَ عزمك فاذا أنت بحول الله قد وصلت ، وأقبلْ على ما قِبَلك منه فها أنت إن شاء الله قد فزت بما حصلت ، وإياك وإقدامَ الجبان ، والوقوفَ مع الطرق الحسان ، والاخلادَ الى مجرد التصميم من غير بيان ؛ وفارقْ وَهد التقليد راقياً الى يفاع الاستبصار ، وتمسك من هديك بهمة تتمكن بها من المدافعة والاستنصار ، اذا تطلعت الاسئلة الضعيفة والشُبَه القصار ؛ والبس التقوى شعاراً ، والاتِّصافَ بالانصاف دثاراً ، واجعل طلبَ الحق لك نِحلة ، والاعتراف بهلأهله ملة ، لاتملكْ قلبَكَ عوارضُ الأغراض ، ولا تُغَيِّرْ جوهرة قصدك طوارق الإعراض ، وقفْ وقفة المتخيرين ، لاوقفة المتحيرين ، الا اذا اشتبهت المطالب ، ولم يلُحْ وجه المطلوب للطالب ، فلا عليك من الإحجام وان لجَّ الخصوم ، فالواقع فى حمى المشتبهات هو المخصوم ، والواقف دونها هو الراسخ المعصوم ، وإنما العار والشنار ، على من اقتحم المناهيَ فأوردته النار . لا تَرِدْ مَشرع العصبية ، ولا تأنف من الإذعان اذا لاح وجه القضية ، أنفةَ ذوى النفوس العصية ، فذلك رعى لسَارِمِها وبيل ، وصدود عن سواء السبيل

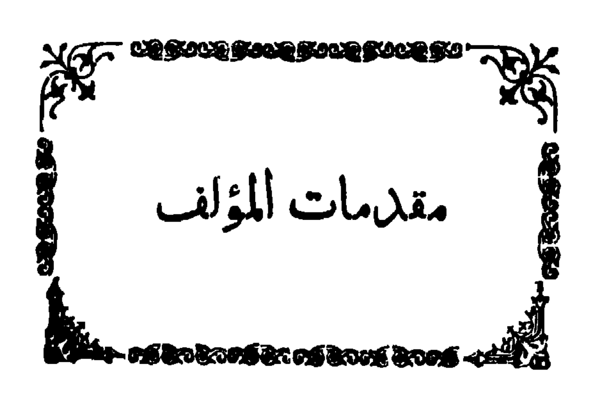
فان عارضك دون هذا الكتاب عارضُ الانكار ، وعمى عنك وجهُ الاختراع فيه والابتكار ، وغرَّ الظانَّ (انه شيء ماسُمع بمثله ، ولا أُلف فى العلوم الشرعية الاصليـة أو الفرعية ما نسج على منوالهِ أو شُـكلَ بشكله ، وحسبُك من شرِّ سماعه ، ومن كل بدْع فى الشريعة ابتداعه) فلا تلتفت الى الاشكال دون اختبار ، ولا ترْم بمظنة الفائدة على غير اعتبار ، فانه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار ، وشدَّ معاقده السلف الأخيار ، ورسم معالِمَه العلماء الأحبار ، وشيد أركانَه أنظار النظار ، واذا وضح السبيل لم يجب الانكار ، ووجب قبول ماحواه والاعتبار بصحة ماأبداه والإقرار ، حاشا مايطرأ على البشر من الخطأ والزلل ،

ويطرق صحة أفكارهم من العلل ، فالسعيد من عدّت سقطاته ، والعالم من قلّت غلطاته .

وعند ذلك فحق على الناظر المتأمل ، اذا وجد فيه نقصاً أن يكمّل ،وليحسن الظن بمن حالفَ الليالىَ والايام ، واستبدلَ التعبَ بالراحةِ والسهر بالمنام ، حتى أهدَى اليه نتيجةَ عمرِه ، ووهب له يتيمةَ دهرِه ، فقد ألقى اليه مقاليد مالديه ، وطوقه طوقَ الأمانةِ التى فى يديه ، وخرج عن عهدة البيان فيما وجب عليه ، وإنما الأعمالُ بالنيات ،وانما لكل امرى مانوى ، فمن كانت هجرته الى الله وَرسوله فهجرته الى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو الى امرأة ينكحُها فهجرته الى ماهاجر اليه .

جعلنا الله من العاملين بما علمنا ، وأعاننا على تفهيم ما فهمنا ، ووهب لنا علماً نافعاً يبلّغنا رضاه ، وعملا زاكيا يكون عُدّة لنا يوم نلقاه . انه على كل شىء قدير ، وبالاجابة جدير ، وهاأنا أشرعُ فى بيان الغرض المقصود ، وآخُذُ فى انجاز ذلك الموعود ، والله المستعانُ ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم .





مقدمات المؤلف

﴿ تمهيد المقدمات المحتاج اليها قبل النظر فى مسائل الكتاب ﴾

﴿ وهى بضع عشرة مقدمة ﴾

المقدمة الاولى

ان أصول الفقه [١] فى الدين قطعية لاظنية ، والدليل على ذلك أنها راجعة الى كليات الشريعة ، وما كان كذلك فهو قطعى

بيان الاول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع [٢] ، و بيان الثانى من أوجه .

أحدها [٣] انها ترجع . إمَّا الى أصول عقلية ، [٤] وهى قطعية ، واما الى

(١) تطلق الأصول على الكليات المنصوصة فى الكتاب والسنة كلا ضرر ولاضرار ، ولا تزر وازرة وزر اخرى ، وماجعل عليكم فى الدين من حرج ، انما الاعمال بالنيات ، من مات لايشرك بالله شيئا دخل الجنة وهكذا ، وهذه تسمى ادلة أيضاً كالكتاب والسنه والاجماع الخ . . وهى قطعية بلا نزاع . وتطلق ايضا على القوانين المستنبطة من الكتاب والسنة التى توزن بها الأدلة الجزئية عند استنباط الأحكام الشرعية منها ، وهذه القوانين هى فن الأصول . فنها ماهو قطعى باتفاق ، ومنها مافيه النزاع بالظنية والقطعية ، فالقاضى ومن وافقه على أن من هذه المسائل الاصولية ماهو ظنى ، والمؤلف بصدد معالجة اثبات كون مسائل الأصول قطعية بأدلته الثلاثة الاولى وبالأدلة الاخرى التى جاء بها فى صدد الرد على المازرى فى اعتراضه على القاضى . ثم قرر اخيرا ان ماكان ظنيا يطرح من علم الاصول فيكون ذكره تبعيا لاغير

(٢) فاننا اذا تصفحنا جميع مسائل علم الاصول نقطع بأنها مبنية على كليات الشريعة الثلاث . واستقراء جميع الافراد فيه ممكن فانها مسائل محصورة .

(٣) حاصله أن كليات الشريعة مبنية إما على أصول عقلية ، واما على استقراء كلى من الشريعة ، وكلاهما قطعى ، فهذه الكليات قطعية ، فما ينبنى عليها من مسائل الاصول قطعى

(٤) أى راجعة الى أحكام العقل الثلاثة كما سيذكره فى المقدمة الثانية تفصيلا

الاستقراء الكلى[١] من أدلة الشريعة ، وذلك قطعى أيضاً ، ولا ثالث[٢] لهذين الا المجموع منهما ، والمؤلف من القطعيات قطعى ، وذلك أصول الفقه .

والثانى[٣] أنها لو كانت ظنية لم تكن راجعة الى أمر عقلى ، اذ الظن لا يقبل فى العقليات ، ولا الى كلى شرعى ، لأن الظن انما يتعلق بالجزئيات[٤] ، اذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة ، لانه الكلى الاول[٥] ، وذلك غير جائز عادة[٦] - وأعنى بالكليات[٧] هنا الضروريات والحاجيات والتحسينيات - وأيضاً لو جاز تعلق الظن بأصل الشريعة لجاز تعلق الشك بها ، وهى لا شك فيها ، ولجاز تغييرها وتبديلها ، وذلك خلاف ما ضمن الله عز وجل من حفظها .

(١) لا يتأتى عادة أن يكون المستنبطون لقاعدة ان الأمر للوجوب مثلا وقفوا على كل أمر صدر من الشارع حتى يتحقق الاستقراء الكلى المعروف الموجب لليقين ، لكن المطلوب هنا القطع أى الجزم ، ويكفى لذلك الكثرة المستفيضة الافراد من كل نوع من أنواع الأمر ، الواردة فى مقاصد الشريعة الثلاثة: الضروريات والحاجيات والتحسينيات ، ومثل هذا كاف فى عده استقراء كلياً يوجب القطع ، لان ما لم يطلع عليه المستنبط من الاوامر لا يخرج عن كونه فرداً من أنواع الاوامر التى اطلعوا عليها فلا يترتب عليه اخلال بالقاعدة

(٢) سيأتى فى المقدمة الثانية زيادة العادى فلعله توسع هنا بادراجه فى العقلى

(٣) اثبات للمطلوب بابطال نقيضه ، لانه يترتب على كونها ظنية حصول ما لا يجوز عادة وهو تعلق الظن بأصل الشريعة ، وأيضاً حصول الشك فيها ، وأيضاً جواز تبديلها ، وكلها باطلة

(٤) لا الكليات الشرعية بدليل قوله إذ لو جاز فهو روح الدليل

(٥) أى بملاحظة أنها جاءت بعد الاستقراء الكلى فيصح قوله لجاز الخ واصل الشريعة المقطوع بها هى الكلى الاول الذى تفرعت عنه القوانين والكليات الأخرى ، وحيث كان الاصل الاول مقطوعا به وكان التفريع عليه بطريق الاستقراء الكلى فحكم الفرع حينئذ يكون حكما للاصل والعكس

(٦) لانه بعد قيام الدليل على الاصل والقطع به يستحيل عادة أن يحصل فيه ظن بدل القطع ، ولم يقل عقلا لانه لا يمنع العقل حصول الظن للشخص فى شىء بعد القطع بالدليل ، فأنه لا يلزم من فرض ذلك محال عقلا

(٧) أى التى قلنا انها مرجع لمسائل الاصول

والثالث أنه لو جاز جعلُ الظنى أصلاً فى أصولِ الفقه لجاز جعلهُ أصلاً فى أصول الدين ، وليس كذلك باتفاق ، فكذلك هنا ، لأن نسبةَ أصولِ الفقه من أصل الشريعة كنسبةِ أصولِ الدين ، و إن تفاوتت فى المرتبة فقد استوتِ فى أنها كليات مُعتبرة[1] فى كلّ ملة ، وهى داخلةٌ فى حفظ الدين من الضروريات .

وقد قال بعضهم : لاسبيلَ الى اثباتِ أصولِ الشريعة بالظن ، لانه تشريع ، ولم نُتَعَبَّد بالظن الا فى الفروع ، ولذلك لم يَعُدّ القاضى ابنُ الطيبِ من الأصول تفاصيلَ العلل ، كالقول فى عكسِ العلةِ ، ومعارضتها ، والترجيح بينها وبين غيرها ، وتفاصيل أحكام الأخبار ، كأعداد الرُّواةِ والارسال ، فانه ليس بقطعى

واعتذر ابنُ الجُوَينىّ عن ادخالهِ فى الاصول بأن التفاصيلَ المبنيةَ على الأصول المقطوع بها داخلةٌ بالمعنى[2] فيما دلَّ عليه الدليلُ القطعى .

قال المازرى : وعندى انه لاوجه للتحاشى عن عدِّ هذا الفنِ من الأصول وان كان ظنياً ، على طريقة القاضى فى ان الاصولَ هى أصولُ العلم ؛ لان تلك الظنيات قوانينُ كلياتٌ وضعت لالأنفسها[3] لكن ليُعْرَضَ عليها أمر غير معينٍ مما لا ينحصر — قال — فهى فى هذا كالعموم[4] والخصوص ، قال : ويحسن من أبى المعالى أن لا يعدَّها من الاصولِ ، لأن الأصول عنده هى الأدلةُ ، والأدلةُ عنده

(١) استدلال خطابى لانه لايتأتى اعتبار ذلك فى جميع مسائل الاصول حتى ما اتفقوا عليه منها ، انما المعتبر فى كل ملة بعض القواعد العامة فقط . وكان يجدر به وهو فى مقام الاستدلال العام على قطعية مسائل الاصول ومقدماتها ألا يذكر مثل هذا الدليل

(٢) لايخفى ان اعتبار مثل هذا يؤدى الى دعوى ان الفروع قطعية أيضا

(٣) أى لالتعتقد حتى يلزم فيها ثبوتها على وجه قطعى

(٤) لعله يريد ان القاعدة بالنسبة لجزئيات الأدلة كالعام بالنسبة لجزئياته وحيث أن جزئيات الادلة يلحقها الظن فى دلالتها فلا مانع أن تكون الكليات التى تنطبق عليها كانطباق العام على الخاص يلحقها الظن ايضا .

مايُفضي الى القطع ؛ وأما القاضي فلا يَحسُن به اخراجُها من الأصول ، على أصله الذي حكيناه عنه . هذا ماقال .

والجواب[٣] ان الأصل على كل تقدير لا بد أن يكون مقطوعاً به ؛ لانه ان كان مظنوناً تطرق اليه احتمالُ الإخلافِ ، ومثل هذا لا يُجعل أصلاً في الدين عملاً بالاستقراء ، والقوانينُ الكلية لافرقَ بينها[٤] وبين الأصولِ الكليةِ التي نُصَّ عليها . ولأن الحفظَ المضمون في قوله تعالى: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) انما المراد به حفظُ أصوله الكلية المنصوصة ،[٥] وهو المرادُ بقوله تعالى : (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) أيضا ؛ لا أن المراد[١] المسائل الجزئية ، اذ لو كان كذلك لم يتخلف عن الحفظِ جزئيٌ من جزئيات الشريعة ؛ وليس كذلك لأنا نقطع بالجواز ، ويؤيده الوقوع ، لتفاوتِ الظنون ، وتطرّق الاحتمالات في النصوصِ الجزئيةِ ، ووقوع الخطأ فيها قطعاً ؛ فقد وجد الخطا في أخبار الآحاد

....

(٣) أي عن القاضي ، أي ان القاضي وان قال ان الاصول هي تلك القوانين فهذا لا ينافي أنه يقول انها قطعيـة ، لان كل ماكان ظنياً لا يعد من الاصول ، فسواء أريد بالاصـول الادلة من الكتاب والسنة الخ أو أريد بها تلك القواعد لا بد أن تكون قطعية . ومنه يعلم أن قوله لان تلك الظنيات الخ من كلام المازرى لا من كلام القاضي . ومعلوم أن الغرض من جلب كلام القاضي والمازرى تصفية المقام ورد شبهة المازرى ليتم له ان اصول الفقه على أي تقدير في معناها قطعية سواء كانت هي القواعد ، او الادلة من الكتاب والسنة ، او الكليات الشرعية المنصوصة .

(٤) مجرد دعوى الا أن يجعل تفريعا على ماقبله فتكون الفاء ساقطة

(٥) مسلم ولكنك تعمم في المستنبطة العرفة أيضا

(١) سيأتي له ما يخالف هذا إذ يقول في المقدمة التاسعة : ولذا كانت الشريعة محفوظة أصولها وفروعها . ويمكن الجمع بين كلاميه بأن مراده هنا نفي حفظ الفروع بذاتها وهناك اثبات حفظها بنصب ادلتها الكافية لمن توجه اليها بفهم راسخ فان أخطأها بعض أصابها بعض آخر فهي محفوظة في الجملة.

وفى معانى الآيات،فدل على أن المرادَ بالذكر المحفوظِ ما كان منه كلياً ، [1] وإذ ذاك يلزم أن يكون كلُّ أصل قطعياً . هذا على مذهب أبى المعالى . وأما على مذهب القاضى فإن إعمال الأدلة القطعيةِ أو الظنيةِ إذا كان متوقفا على تلك القوانينِ التى هى أصولُ الفقهِ فلا يمكنُ الاستدلالُ بها إلا بعدَ عرضِها عليها ، واختبارها بها ، ولزم أن تكون مثلَها بل أقوى منها ، لأنك أقمتَها مُقامَ الحاكم على الأدلة ، بحيث تُطرحُ الأدلة إذا لم تجرِ على مقتضى تلك القوانين ؛ فكيف يصح أن تجعل الظنياتُ قوانينَ لغيرها [2]

ولا حجة فى كونها غيرَ مرادة لأنفسها ، حتى يستهانَ بطلبِ القطع فيها ، فإنها حاكمة على غيرها ، فلا بدَّ من الثقةِ بها فى رُتبتها ، وحينئذ يصلح أن تجعلَ قوانين . وأيضا لو صح كونها ظنية لزم منه جميع ماتقدم فى أول المسألة ، وذلك غير صحيح ؛ ولو سلم ذلك كلُّه فالاصطلاح اطّردَ على أن المظنوناتِ لاتجعل

(١) كليا منصوصاً كما قال أولا ، فيمنع قوله بعد يلزم أن يكون كل أصل قطعيا . فاذا كان غرضه تقرير مذهب أبى المعالى ،وأن القطع انما هو فى الكليات المنصوصة فى الشريعة بدون تعرض للقوانين المستنبطة لا يكون لذكره هنافائدة تعود على غرضه من قطعية مسائل الاصول . واذا كان يقيس القوانين على النصوص كما هو المفهوم من قوله لافرق بينها وبين الاصول التى نص عليها فهو قياس لم يذكر له علة صحيحة

(٢) أى من القطعيات التى تعرض فيما يعرض عليها . وقديقال انها جعلت قوانين لاستخراج الفروع من القطعيات والظنيات ، وليست قوانين لنفس القطعيات . والفروع المستنبطة بها ظنية ولا ضير فى هذا

أصولا ، وهذا كاف فى اطراح الظنيات من الأصول بإطلاق . فاجرى[1] فيها مما ليس بقطعى فمبنىٌّ على القطعى تفريعا عليه بالتبع ، لا بالقصد الأول .

المقدمة الثانية

إن المقدمات المستعملة فى هذا العلم والأدلةَ المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعية ،[2] لأنها لو كانت ظنية لم تفد القطع فى المطالب المختصة به. وهذا بيّن. وهى اما عقلية، كالراجعة الى أحكام العقل الثلاثة : الوجوب والجواز والاستحالة ؛ واما عادية ، وهى تتصرف ذلك التصرفَ أيضا ، إذ من العادىّ ما هو واجبٌ فى العادة أو جائز أو مستحيل ؛ و إما سمعية ، وأجلّها المستفادُ من الأخبار المتواترة فى اللفظ ، بشرط أن تكون قطعيةَ الدلالة ، أو من الأخبار المتواترة فى المعنى ، أو المستفادُ من الاستقراء فى موارد الشريعة. فإذاً الأحكام المتصرفة[3] فى هذا العلم لا تعدو الثلاثة : الوجوب والجوازَ والاستحالة ، ويلحق بها الوقوع أو عدم الوقوع . فأما كون الشىء حُجة أو ليس بحُجّة فراجعٌ الى وقوعه كذلك ، أو عدم وقوعه كذلك . وكونه صحيحاً أو غير صحيح راجعٌ[4] الى الثلاثة الأول . وأما كونه

---

(١) رجوع عن قسم عظيم مما شملته الدعوى، ولكنه مقبول ومعقول ، فأن من مسائل الاصول ماهو قطعى مجمع عليه . ومنها ماهو محل النظر وتشعب وجوه الادلة اثباتا ورداً. راجع الاسنوى على المنهاج فى تعريف الاصول. على انه بهذه الخاتمة التى طرح بها كثيراً من القواعد المذكورة فى الاصول جزافا دون تحديد لنوع مايطرح ـ صار لا يعرف مقدار ما بقى قطعياً وما سلّم فيه انه ظنى. وهذا يقلل من فائدة هذه المقدمة

(٢) لازم أو ملزوم لما تقدم له فى المقدمة الاولى فيجرى عليه ماجرى عليها

(٣) أى التى تتركب منها مقدماته لا تتجاوز الاحكام الثلاثة سواء كانت عقلية أو عادية أو سمعية، وقد يذكر فى الاصول ان كذا حجة او ليس بحجة فهذا ليس من المقدمات وانما هو مما يتفرع على تلك المقدمات، اذ هو العرض الذاتى الذى يراد اثباته لموضوعاته التى هى الادلة بواسطة تلك المقدمات

(٤) لأنها بمعنى ثبوته أعم من أن يكون واجباً أو جائزاً أو مستحيلا يعنى عقلياً أو عاديا لا خصوص العقلى

فرضا ،أو مندوبا، أو مباحا، أو مكروها ، أو حراما، فلامدخل له فى مسائل الأصول من حيث هى أصولٌ . فَمن أدخلها فيها فمِن (١) بابِ خلطِ بعض العلوم ببعض

المقدمة الثالثة (٢)

الأدلة العقلية اذا استعملت فى هذا العلم فانما تستعمل مركبة(٣) على الأدلة السمعية ، أو معِينة فى طريقها ،أو محقِّقة لمناطها ، أو ما أشبه ذلك ،لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظرٌ فى أمر شرعى ، والعقل ليس بشارع . وهذا مبيَّن فى علم الكلام . فإذا كان كذلك فالمعتمد بالقصدِ الأول الأدلة الشرعية ؛ ووجود القطع فيها ــ على الاستعمال المشهور ــ معدومٌ ، أو فى غاية الندور ؛ أعنى فى آحاد الأدلة ، فإنها إن كانت من أخبار الآحاد فعدم إفادتها القطعَ ظاهر ؛ و إن كانت متواترة فإفادتها القطعَ موقوفة على مقدمات جميعُها أو غالبها ظنى ، والموقوف على الظنى لابد أن يكون ظنيا ، فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو ، وعدم

---

(١) انما ذكروها من باب المقدمات لحاجة الاصولى الى تصورها والحكم بها اثباتاً ونفياً كقوله الامر للوجوب والنهى للتحريم مثلا وقد ذكرها هو وأطال فى تحديدها. الا أن يكون مراده كون كذا من الأفعال فرضا أو حراماً مثلا، فان هذا من الفروع الصرفة التى ليست من المقدمات فى شىء

(٢) هذه المقدمة كبيان ودفع لما يرد على المقدمة قبلها

(٣) أى لا تكون أدلة هذا العلم مركبة من مقدمات عقلية محضة، بل قد تكون احدى المقدمات والباق شرعية مثلا .وقد تكون معينة بأن يأتى الدليل كله شرعياً ويستعان على تحقيق نتيجته بدليل عقلى، وقد تكون المقدمات العقلية أو العادية لا لأثبات أصل كلى، بل لتحقيق المناط أى لتطبيق أصل على جزئى من جزئياته، وذلك بالبحث فى أن هذا الجزئى مندرج فى موضوع القاعدة ليأخذ حكمها. وسيأتى أن هذا البحث قد يرجع للطب أو للصناعات المختلفة أو للعرف فى التجارات والزراعات وغير ذلك.الا أنه يلاحظ على ذلك أن تحقيق المناط من صناعة الفقيه المجتهد، لا من تحقيق مسائل الاصول فى ذاتها. ومثل ذلك يقال فى تنقيح المناط وتخريج المناط الآتيين له فى الجزء الرابع لأنها كلها من وظيفة الفقيه لا الأصولى ، إلا أن يقال لا مانع من تحقيق المناط فى مسائل الاصول أيضاً ،لكن على وجه آخر غير طريقة ذلك الاصطلاح

الاشتراك ، وعدم المجاز ، والنقلِ الشرعى أو العادى ، والإضمار ، والتخصيص للعموم ، والتقييدِ للمطلق ، وعدم الناسخ ، والتقديم والتأخير ،والمعارض العقلى. وإفادةُ القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذر ؛ وقد اعتصم من قال بوجودها بأنها ظنية فى أنفسها ،لكن إذا اقترنت بها قرائن مشاهدةٌ أو منقولةفقد تفيد اليقين. وهذا كله نادرٌ أو متعذرٌ (١)

وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلةٍ ظنيةٍ تضافرتْ على معنى واحدٍ حتى أفادت فيه القطعَ ، فإن للاجتماعِ من القوةِ ماليس للافتراق . ولأجله افاد التواتر القطع . وهذا نوع منه . فاذا حصل من استقراء أدلةِ المسألةِ مجموع يفيد العلمَ فهو الدليل المطلوب ، وهو شبيه بالتواترِ (٢) المعنوى ، بل هو كالعلم بشجاعة على رضى الله عنه ، وجود حاتم ، المستفادِ من كثرةالوقائع المنقولة عنهما

ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعدِ الخمس ، كالصلاة ، والزكاة ؛ وغيرهما ، قطعا ؛ وإلا فلو استدل مستدلٌ على وجوب الصلاة بقوله تعالى : «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ » أو ما أشبه ذلك لكان فى الاستدلال بمجرده نظرٌ من أوجه ؛ (٣) لكن حفَّ بذلك من الأدلةِ الخارجية والأحكامِ المترتبةِ ماصار به فرض الصلاة ضرورياً فى الدين ، لا يشك فيه الا شاكٌ فى أصل الدين .

---

(١) أي فلا يفيد الاعتصام به بحالة مطردة فى سائر الأدلة كما هو المطلوب

(٢) وليس تواترا معنويا لان ذاك يأتى كله على نسق واحد كالوقائع الكثيرة المختلفة التى تأتى جميعها دالة على شجاعة على مثلا بطريق مباشر. أما هذا فيأتى بعضه دالا مباشرة على وجوب الصلاة ،وبعضه بطريق غير مباشرلكن يستفادمنه الوجوب ، كمدح الفاعل لها ،وذم التارك ، والتوعد الشديد على اضاعتها ، والزام المكلف بأقامتها ولو على جنبه ان لم يقدر على القيام ، وقتال من تركها الخ الخ ، ولذلك عدّه شبيها بالمعنوى ولم يجعله معنويا

(٣) أى كان استدلالا ظنيا لتوقفه على المقدمات الظنية المشار اليها

ومن ههنا[1] اعتمد الناس في الدلالة على وجوب مثل هذا على دلالة الإجماع لأنه قطعي وقاطع لهذه الشواغب . و إذا تأملت أدلة كون الإجماع حجةً أو خبر الواحد أو القياس حجةفهو راجع الى هذا المساق ؛ [2] لأن أدلتها مأخوذةٌ من مواضعَ تكاد تفوت الحصر ، وهي مع ذلك مختلفة المساق [3] لاترجع إلى باب واحد ، إلا أنها تنتظم المعنى الواحدَ الذى هو المقصود بالاستدلال عليه . و إذا تكاثرت على الناظرِ الأدلة عضّد بعضها بعضا فصارت بمجموعها مفيدة للقطع ؛ فكذلك الأمرُ في مآخذ الأدلةِ في هذا الكتاب. [4] وهي مآخذ الاصول. إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربما[5] تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه ، فحصل إغفاله من بعض المتأخرين ، فاستشكلَ الاستدلالَ بالآيات على حدتها[6] و بالأحاديث على انفرادها ، إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع فكرَّ عليها بالاعتراض نصًا نصًا ، واستضعف الاستدلالَ بها على قواعد الأصول المراد منها القطع . وهي إذا أخذتْ على هذا السبيل[7] غير مشكلة.ولو أخذت أدلة الشريعة على الكليات

. . . .

(١) أي فبدل أن يسردوا الأدلة الجزئية فيؤخذ في مناقشة كل دليل يورد بالمناقشات المشار اليها يعدلون عن هذا الطريق القابل للمشاغبة الى طريق ذكر الاجماع القاطع للشغب. وما ذلك ألا لأن كل دليل على حدته ظني لايفيد القطع

(٢) وهو شبه التواتر المعنوى

(٣) أي كما أشرنا اليه فلذا كان شبيها بالتواتر المعنوى وليس اياه

(٤) فانه بناها على هذه الطريقة بحالة اطردت له فيها

(٥) انما قال ربما ولم يقل انهم تركوه قطعا لأن الغزالى أشار اليه في دليل كون الاجماع حجة كما سيجيء الاشارة اليه .ولله درّ الغزالى فانه بأشارته لهذا في الاجماع جعل الشاطبي يستفيد منه كل هذه الفوائد الجليلة ويتوسع فيه هذا التوسع، بل جعله خاصة كتابه كما سيقول في آخره

(٦) أى كل آية على حدة بدون ضمها الى سائر الآيات والا حاديث حتى يصير النظر اليها نظرا الى المجموع الذى يشبه التواتر

(٧) أى سبيل الاجتماع الذى يصير كالاجماع من آحاد الادلة على المعنى المطلوب

والجزئيات مأخذ هذا المعترض لم يحصل لنا قطع بحكم شرعى ألبتة، إلا أن نشرك العقل،[١] والعقل انما ينظر من وراء الشرع؛ فلا بد من هذا الانتظام فى تحقيق الأدلة الأصولية

فقد اتفقت[٢] الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس : وهى الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. وعلمها عند الأمة كالضرورى، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين، ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها اليه، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع ادلة لا تنحصر فى باب واحد؛ ولو استندت إلى شىء معين لوجب عادة تعيينه، وأن يرجع أهل الإجماع إليه، وليس كذلك. لأن كل واحد منها بانفراده ظنى، ولأنه - كما لايتعين فى التواتر المعنوى أو غيره أن يكون المفيد للعلم خبر واحد دون سائر الاخبار - كذلك لايتعين هنا، لاستواء جميع الأدلة فى إفادة الظن على فرض الانفراد؛ وإن كان الظن يختلف باختلاف أحوال الناقلين، وأحوال دلالات المنقولات، وأحوال الناظرين فى قوة الإدراك وضعفه، وكثرة البحث وقلته، إلى غير ذلك

فنحن إذا نظرنا[٣] فى الصلاة فجاء فيها : «أقيموا الصلاة» على وجوه، وجاء مدح المتصفين بإقامتها، وذم التاركين لها، و إجبار المكلفين على فعلها و إقامتها قياما وقعودا وعلى جنوبهم، وقتال من تركها أو عاند فى تركها، الى غير ذلك مما

---

(١) اى بالاستقراء والنظر الى الادلة منظومة فى سلك واحد. ويحتمل أن يكون المعنى الا أن نحكم العقل فى الاحكام الشرعية ونقول انه يدركها بنفسه فيحصل القطع بها من جهته وان كان دليل السمع ظنيا، لكن العقل عندنا لا يدركها مباشرة وانما ينظر فيها من وراء الشرع. فتعين هذا الطريق الاستقرائى فى افادة السمعيات القطع.

(٢) تمثيل بأهم مسألة أصولية لايمكن اثباتها بدليل معين وانما ثبتت بشبه التواتر المعنوى بأدلة لم ترد على سياق واحد وفى باب واحد

(٣) مثالان آخران فى أهم المسائل الشرعية من الفروع

فى هذا المعنى وكذلك النفس نهى عن قتلها ، وجعل قتلها موجبا للقصاص ، متوعدا عليه ، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك ، كما كانت الصلاة مقرونة بالإيمان ، ووجب سدُّ رمق المضطر ، ووجبت الزكاة والمواساة والقيام على من لايقدر على إصلاح نفسه ، وأقيمت الحكام والقضاة والملوك لذلك ؛ ورتبت الأجناد لقتال من رام قتل النفس ، ووجب على الخائف من الموت سد رمقه بكل حلال وحرام من الميتة والدم ولحم الخنزير ، إلى سائر ماينضاف لهذا علمنا يقيناً وجوب الصلاة وتحريمَ القتل . وهكذا سائر الأدلة فى قواعد الشريعة.

وبهذا امتازت الأصول من الفروع ؛ إذ كانت الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة والى مآخذ معيّنة ، فبقيت على أصلها من الاستناد الى الظن ، بخلاف الأصول فانها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة باطلاق ، لامن آحادها على الخصوص،

﴿فصل﴾ وينبنى على هذه المقدمة معنى آخر ، وهو أن كلَّ أصلٍ شرعىّ لم يشهد له نص معين ، وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومأخوذا معناه من أدلته ، فهو صحيح يبنى عليه ، ويرجع اليه ، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به لان الأدلة لايلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم ؛ لأن ذلك كالمتعذر ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل[1] الذى اعتمده مالك والشافعى ؛ فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل

(١) أى المصالح المرسلة . وهى التى لم يشهد لها أصل شرعى من نص أو اجماع لا بالاعتبار ولا بالالغاء . وذلك كجمع المصحف وكتابته . فأنه لم يدل عليه نص من قبل الشارع . ولذا توقف فيه أبو بكر وعمر اولا ، حتى تحققوا من انه مصلحة فى الدين تدخل تحت مقاصد الشرع فى ذلك . ومثله ترتيب الدواوين وتدوين العلوم الشرعية وغيرها ، حتى مثل تدوين النحو مثلا لم يشهد له دليل خاص . ولكنه شهد له أصل كلى قطعى

معيّن فقد شهد له أصل كلي ؛ والأصل الكلي إذا كان قطعيا قد يساوي الأصلَ المعيّن، وقد يربى عليه بحسب قوة الأصل المعيّن وضعفه ؛ كما أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل، حكم سائر الاصول المعيّنة المتعارضة في باب الترجيح ؛ وكذلك أصل الاستحسان على رأى مالك ينبنى على هذا الأصل ؛ لأن معناه يرجع (١) الى تقديم (٢) الاستدلال المرسل على القياس، كما هو مذكور في موضعه.

فإن قيل: (٣) الاستدلالُ بالأصل الأعم على الفرع الأخص غير صحيح ؛ لأن

يلائم مقاصد الشرع وتصرفاته، بحيث يؤخذ حكم هذا الفرع منه وأنه مطلوب شرعا، وان كان محتاجا الى وسائط لادراجه فيه

(١) بناء على بعض تفاسير الاستحسان، وسيأتي غير ذلك له في الجزء الرابع، وأنه يقدم على الظاهر وعلى القياس، فمالك يستحسن تخصيصه بالمصلحة، وأبوحنيفة يستحسن تخصيصه بخبر الواحد، فلذا نسبه هنا لمالك

(٢) أى الاخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلى، وذلك كبيع العريّة بخرصها تمرا ؛ فهو بيع رَطب بيابس وفيه الغرر الممنوع بالدليل العام، الا أنه أبيح رفعا لحرج المعرِى والمعرَى، ولو منع لادى الى منع العرية رأسا وهو مفسدة، فلو اطرد الدليل العام فيه لأدى الى هذه المفسدة فيستثنى من العام. وسيأتي شرحه بأيضاح في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد من الجزء الرابع. ومنه الاطلاع على العورات في التداوى أبيح على خلاف الدليل العام لأن اتباع العام في هذا يوجب مفسدة وضررا لايتفق مع مقاصد الشريعة في مثله. فالاستحسان ينظر الى لوازم الادلة ويراعي مآلاتها الى أقصاها. فلو أدت في بعض الجزئيات الى عكس المصلحة التي قصدها الشارع حجز الدليل العام عنها واستثنيت وفاقا لمقاصد الشرع. وفي الشرع من هذا كثير جدا في أكثر أبوابه. وهو وان لم ينص على أصل الاستحسان بأدلة معينة خاصة الا أنه يلائم تصرفاته ومأخوذ معناه من موارد الادلة التفصيلية. فيكون أصلا شرعياً وكليا يبنى عليه استنباط الاحكام

(٣) هذا الاعتراض يتجه على كل من المصالح المرسلة والاستحسان لان كلامنهما

الأصل الاعمّ كلىّ ،وهذه القضيةُ المفروضةُ جزئيةخاصة ، والأعمُّ لا إشعار له بالأخصّ ، فالشرع و إن اعتبر كلىَّ المصلحة من أين يُعلم اعتبارهُ لهذه المصلحة الجزئية المتنازَع فيها ؟ فالجواب أن الأصل الكلى إذا انتظم فى الاستقراء يكون كلياً جارياً مجرى العموم فى الأفراد . أمّا كونه كليا فلما يأتى[1] فى موضعه إن شاء الله ؛ وأما كونه يجرى مجرى العموم فى الأفراد فلأنه فى قوة اقتضاء وقوعه فى جميع الأفراد ، ومن هنالك استنبط ، لأنه انما استنبط من أدلة الأمر والنهى الواقعَين على جميع المكلفين ، فهو كلى فى تعلقه ، فيكون عاما فى الأمر به والنهى للجميع .

لايقال : يلزم على هذا اعتبار كل مصلحة ، موافقةً لمقصد الشارع أو مخالفةً ؛ وهو باطل . لأنا نقول : لابد من اعتبار الموافقة لقصد الشارع لأن المصالح إنما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع كذلك حسبا هو مذكور فى موضعه[2] من هذا الكتاب

(فصل) وقد أدّى عدمُ الالتفات إلى هذا الأصل وما قبله إلى أن ذهب بعضُ الأصوليين إلى أن كون الاجماع حجةً ظنى لاقطعى ؛ إذ لم يجد فى آحاد الأدلة بانفرادها مايفيده القطع فأدّاه ذلك الى مخالفة من قبله من الأمة ومن بعده ؛ ومال أيضا بقوم آخرين الى ترك الاستدلال بالأدلّة اللفظية فى الأخذ

استدلال بأصل كلى على فرع خاص .والفرق بينهما أن الثانى تخصيص لدليل بالمصلحة والاول انشاء دليل بالمصلحة على مالم يردفيه دليل خاص

(١) أول الجزء الثالث

(٢) فى المسألة الثامنة من كتاب المقاصد أول الجزء الثانى

بأمور عاديّة أوالاستدلال بالإجماع على الإجماع(١) ؛ وكذلك مسائل أخرُ غير الإجماع عرض فيها أنها ظنية ، وهى قطعية بحسب هذا الترتيب من الاستدلال، وهو واضح ان شاء الله تعالى

المقدمة الرابعة

كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لاينبنى عليها فروعٌ فقهيةٌ أو آداب شرعية ، أو لا تكون عوناً فى ذلك(٢) ، فوضعها فى أصول الفقه عاريّة . والذى يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له ، ومحققاً للاجتهاد فيه ؛ فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له . ولا يلزم على هذا أن يكون كلُّ ما انبنى عليه فرع فقهى من جملة أصول الفقه ؛ و إلا أدى ذلك الى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه : كعلم النحو ، واللغة ،والاشتقاق ، والتصريف والمعانى ، والبيان ، والعدد ، والمساحة ، والحديث ، وغير ذلك من العلوم التى

(١) أى ان عدم التفاتهم الى التواتر المعنوى فى حديث لاتجتمع أمتى على ضلالة الذى استدل به الغزالى على حجية الاجماع،وتفلرهم فى الاحاديث الواردة نظرا افراديا لكل حديث منها، جعلهم يتركون الاستدلال بها على حجيــة الاجماع ويجنحون : اما الى الاستدلال عليه بأمور عادية كالقرائن المشاهدة أو المنقولة التى تدل عادة على اعتباره، وأما الى الاستدلال عليه بالاجماع على القطع بتخطئة المخالف له ،مع مافيه من شبه المصادرة(راجع ابن الحاجب) وبهذا البيان يعلم ان قوله فى الاخذ ان لم يكن محرفا عن(والآخذ) او (الى الاخذ) فهو بمعنــاه .

(٢) أى بطريق مباشر لابالوسائط كاهو الحال فى الاستعانة على الاستنباط بالعلوم الآتية فهو يريد أن المقدمات التى ذكرها فى كتابه فيها العون المباشر الذى يجعلها من الاصول بخلاف المقدمات البعيدة مثل ماسيذكره من المباحث بعد

يتوقف عليها تحقيق الفقه[(١)] وينبنى عليها من مسائله ؛ وليس كذلك ؛ فليس كل ما يفتقر اليه الفقه يعدُّ من أصوله ، وانما اللازم أن كل أصل يضاف الى الفقه لا ينبنى عليه فقه فليس بأصل له

وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التى تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها ، كمسألة ابتداء الوضع[(٢)] ، ومسألة الإباحة[(٣)] هل هى تكليف أم لا ، ومسألة أمر المعدوم ، ومسألة هل كان النبى ﷺ متعبدًا بشرع أم لا ، ومسألة لا تكليف الا بفعل . كما انه لا ينبغى[(٤)] أن يعد منها ماليس منها ثم البحث فيه فى علمه وان انبنى عليه الفقه ، كفصول كثيرة من النحو ، نحو معانى الحروف ،

(١) تحقيقه غير استنباطه. ولهذا الفرض لم يقل مسائله بل من مسائله

(٢) أضف اليها مسألة الموضوع قبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز ، ونحو ذلك

(٣) تكلم على المباح فى خمس مسائل تأتى قريبا. فعليك أن تنظر فيها بضابطه فى هذه المقدمة لتعرف الفرق بين البحث فى كون الاباحة تكليفا أولا وبين تلك المسائل، حتى عد هذا خارجا عن الاصول وعد مباحثه الخمسة من الاصول

(٤) ذكر فيما قبل الكاف نوعا من المسائل التى لا يصح ادخالها فى أصول الفقه وجعل ضابطه كل مسألة لا ينبنى عليها فقه ، ومثل له بكثير من مبادى الاحكام وبعض المبادى اللغوية كمسألة ابتداء الوضع — وهذا نوع آخر وهو ما ينبنى عليه فقه ولكنه ليس من مسائل الأصول بل من مباحث علم آخر وقد استوفى البحث فيه فى علمه الخاص به ، وذلك كمبادى النحو واللغة . وبهذا البيان تعلم أن قوله (ثم البحث فيه فى علمه) جملة اسمية معطوفة على صلة ما ، ولعل اصل النسخة (وتم البحث الخ) بجملة فعلية من التمام فحرفت الى ماترى

وبعد فالمعروف أن مباحث النحو واللغة ذكرت فى الاصول لا على أنها من مسائله بل من مقدماته التى يتوقف عليها توقفا قريبا . نعم كان ينبغى ألا يتوسعوا فى بحثها وتحريرها كأنها مسائل من هذا العلم لأنها محققة فى علم آخر . ولعل هذا هو مراد المؤلف .

وتقاسيم الاسم والفعل والحرف ، والكلام على الحقيقة والمجاز ، وعلى المشترك والمترادف ، والمشتق ، وشبه ذلك

غير أنه يُتكلم من الأحكام العربية فى أصول الفقه على مسألة هى عريقة فى الأصول : وهى أن القرآن عربى والسنة عربية ، لا بمعنى أن القرآن يشتمل على ألفاظ أعجمية فى الأصل أو لا يشتمل ، لأن هذا من علم النحو واللغة ، بل بمعنى أنه فى ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربى ، بحيث إذا حقق هذا التحقيق سُلك به فى الاستنباط منه والاستدلال به مسلكُ كلام العرب فى تقرير معانيها ومنازعها فى أنواع مخاطباتها خاصة ؛ فإن كثيراً من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب مايعطيه العقل فيها ، لا بحسب ما يُفهم من طريق الوضع ، وفى ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع . وهذه مسألة مبينة [1] فى كتاب المقاصد والحمد لله

(فصل) وكل مسألة فى أصول الفقه ينبنى عليها فقه ، إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف فى فرع من فروع الفقه فوضعُ الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضاً ؛ كالخلاف مع المعتزلة فى الواجب المخيّر [2] ، والمحرّم المخيّر [3] فان كل فرقة موافقة

---

(١) فى المسألة الاولى من النوع الثانى فى المقاصد

(٢) فالجمهور قالوا الواجب واحد مبهم يتحقق فى الخارج فى أحد هذه المبينات التى خير بينها . وقال المعتزلة بل الواجب الجميع . قال الامام فى البرهان انهم معترفون بأن من ترك الجميع لايأثم اثم تارك واجبات ، ومن فعل الجميع لايثاب ثواب واجبات . فلا فائدة فى هذا الخلاف عمليا بل هو نظرى صرف لا ينبنى عليه تفرقة فى العمل فلا يصح الاشتغال بأدلته فى علم الاصول

(٣) قال الاولون يجوز أن يحرم واحد لابعينه ويكون معناه أن عليه أن يترك أيها شاء جمعا وبدلا فلا يجمع بينها فى الفعل . وقال المعتزلة لايجوز بل المحرم

للأخرى فى نفس العمل ؛ وإنما اختلفوا فى الاعتقاد بناء على أصل محرر فى علم الكلام ، وفى أصول الفقه له تقرير أيضا ، وهو : هل الوجوب والتحريم أو غيرهما راجعة إلى صفات الاعيان [١] أو إلى خطاب الشارع ؟ وكمسألة تكاليف الكفار بالفروع [٢] عند الفخر الرازى ، وهو ظاهر ، فانه لاينبنى عليه عمل ، وما أشبه ذلك من المسائل التى فرضوها مما لا ثمرةَ له فى الفقه .

لايقال : إن مايرجع الخلاف فيه إلى الاعتقاد ينبنى عليه حكم ذلك الاعتقاد من وجوب أو تحريم ، وأيضا ينبنى عليه عصمةُ الدم والمالِ ، والحكمُ بالعدالة أو غيرها من الكفر الى مادونه ، وأشباه ذلك ، وهو من علم الفروع . لأنا نقول : هذا جارٍ فى علم الكلام فى جميع مسائله ، فليكن من أصول الفقه ؛ وليس كذلك . وإنما المقصود ماتقدم

الجميع وترك واحد كاف فى الامتثال . والادلة من الطرفين والردود هى بعينها المذكورة فى الواجب المخير . واذن فليس من فائدة عملية فى هذا الخلاف أيضا . هذا مايريده المؤلف وهو واضح

(١) لعل صوابه الافعال . وهى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين . فالمعتزلة القائلون بها يقولون ان الامر بواحد مبهم غير مستقيم، لانه مجهول ويقبّح العقل الامر بالمجهول . والجمهور يقولون ان الوجوب والتحريم بخطاب الشرع ولادخل للعقل فيه ولاحسن ولاقبح فى الافعال الا بأمر الشارع ونهيه فلا مانع من الامر بواحد مبهم من أشياء معينة كخصال الكفارة ، على أن له جهة تعيين بأنه أحد الاشياء المعينة. فهذا وجه بناء مسألة المخير على قاعدة التحسين

(٢) راجع الأسنوى فقد ذكر له فوائد عملية كثيرة من تنفيذ عتقه وطلاقه ... فى نحو عشرة فروع خلافية؛ نعم انه قيد كلامه بقوله عند الفخر الرازى ، والرازى يقول لافائدة فى التكليف الا تضعيف العذاب عليهم فى الآخرة ، وعليه فليس له عنده فائدة عملية فقهية — لكن بعد ظهور هذه الفروع واطلاع المؤلف عليها بدليل تقييده بكلام الرازى كان ينبغى للمؤلف حذف مسألة تكليف الكفار من بحثه هذا

المقدمة الخامسة

كل مسألة لاينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي ؛ وأعني بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب [1] شرعا .

والدليل على ذلك استقراء الشريعة : فإنا رأينا الشارع يُعرض عمّا لا يفيد عملا مكلفا به [2] . ففي القرآن الكريم : (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَهِلَّةِ ؛ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) فوقع الجواب بما يتعلق به العمل ، إعراضاً عما قصده السائل من السؤال عن الهلال: لم يبدو في أول الشهر دقيقا كالخيط ثم يمتلىء حتى يصير بدرا ثم يعود الى حالته الاولى ؟ ثم قال (وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا) بناء على تأويل مَن تأولَ أن الآية كلها نزلت في هذا

(١) المباح ليس مطلوبا شرعا كما يأتي له في بحثه فقاعدته هــذه تقتضي أن البحث الذي ينبني عليه استنباط المباح ومعرفة أن العمل الفلاني مباح لايكون مستحسنا شرعا، وهو غير ظاهر .فتقييده بالحيثية فيه خفاء

(٢) أليس هذا من باب النظر في مصنوعات الله المؤدى الى قوة الايمان وزيادة البصيرة بكمالات الخالق جل شأنه امتثالا للآيات الطالبة من المكلفين النظر في السموات والارض وما فيها ؟ ولذا قالوا ان الجواب بالآية عن السؤال من الاسلوب الحكيم أي انه اليق بحال هذا السائل لمنى عرفه صلى الله عليه وسلم فيه. وعليه فلو أجابه صلى الله عليه وسلم بما يطلب لكان فيه فائدة عملية قلبية الا أنه رأى الاليق بحاله توجيه فكره الى ثمرة من ثمرات طريقة سير الهلال، بدل بيان نفس الطريقة التي لايفهمها هو وقد يعسر فهمها على كثير من العرب. ومثله لايناسب منصب النبوة . فالعدول لحال السائل وأمثاله كما هو اللائق بمنصب النبوة وان كان الجواب المطابق للسؤال قــد يؤدى الى فائدة عملية قلبية فتأمل

المعنى ، فكان من جملة الجواب أن هذا السؤال – فى التمثيل – إتيان للبيوت من ظهورها ، والبر إنما هو التقوى لا العلم بهذه الأمور التى لا تفيد نفعا فى التكليف ولا تجر إليه . وقال تعالى – بعد سؤالهم عن الساعة : أَيَّانَ مُرْسَاهَا ؟ – : (فِيمَ أَنتَ مِنْ ذِكْرَاهَا) أى إن السؤال عن هذا سؤال عما لا يعنى ، إذ يكفى من علمها أنه لا بد منها ؛ ولذلك لما سئل عليه الصلاة والسلام عن الساعة قال للسائل : « ما أعددت لها ؟[1] » إعراضا عن صريح سؤاله إلى ما يتعلق بها مما فيه فائدة ، ولم يجبه عما سأل . وقال تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ) نزلت فى رجل سأل : مَن أبى ؟ روى[2] أنه عليه السلام قام يوما يُعرف الغضبُ فى وجهه فقال : لا تسألونى عن شىء إلا أنبأتكم . فقام رجل فقال يارسول الله مَن أبى ؟ قال : أبوك حذافة . فنزلت . وفى البابين روايات أخر . وقال ابن عباس – فى سؤال بنى اسرائيل عن صفات البقرة – : لو ذبحوا بقرةً ما لأجزأتهم ، ولكن شددوا فشدّد الله عليهم . وهذا يبيّن أن سؤالهم لم يكن فيه فائدة . وعلى هذا المعنى يجرى الكلام فى الآية قبلها[3] عند من روى أن الآية نزلت[4] فيمن سأل[5] : أحجُّنا هذا لعامنا أم للأبد ؟ فقال عليه السلام : (للأبد . ولو قلت « نعمْ » لوَجبتْ .)[6]

.....

(١) رواه البخارى ومسلم – وقال عنه الحافظ العراقى فى تخريجه لاحاديث الاحياء متفق عليه من حديث انس ومن حديث ابى موسى وابن مسعود بنحوه

(٢) رواه الشيخان (٣) آية لاتسألوا الخ

(٤) هذا البحث مستوفى فى المسألة الثانية من أحكام السؤال والجواب فى قسم الاجتهاد آخر الكتاب

(٥) سأل بعد نزول آية ولله على الناس حج البيت كما يأتى للمؤلف فى الجزء الرابع

(٦) هذه الجملة ملفقه من حديثين فى قصتين مختلفتين كما يفهم من الاسلوب

وفي بعض رواياته «فذَرُوني ما تَركتكم فإنما هلك مَن كان قبلكم بكثرةِ سؤالهم أنبياءهم » الحديث . وإنما سؤالهم هنا زيادة [١] لا فائدة عمل فيها ، لأنهم لو سكتوا لم يقفوا عن عمل ، فصار السؤال لا فائدة فيه . ومن هنا نهى عليه السلام « عن قيلَ وقالَ وكثرةِ السؤالِ [٢] » لأنه مظنة السؤال عما لا يفيد . وقد سأله جبريل عن الساعة فقال : (ما المسئول عنها بأعلمَ من السائل) [٣] فأخبره

....

العربي وكما يعلم من مراجعة مسلم في باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم وفي باب فرض الحج مرة والأصل أنه لما فرض الحج قال رجل أفي كل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا . ثم قال ذروني ما تركتكم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم إنما اهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم الخ والسائل هنا هو الاقرع بن حابس وهذه القصة هي المناسبة للمقام .

أما الحديث الآخر ففي صفة متعة النبي صلى الله عليه وسلم في الحج قال سراقة ابن مالك ارأيت متعتنا هذه لعامنا أم للابد فقال بل هي للأبد اه

(١) فقد سأل بعد ما أخذ من العلوم حاجته لأن ظاهر الآية الاطلاق وهو أن حجهم لايجب الا مرة في العمر . والآية تنزل على هذا الوجه بمعنى أن الاجابة على الاسئلة الكثيرة مظنة الاساءة بزيادة تكليف لم يكن او بجواب يكرهه السائل ولو في غير التكليف وان كان ليس في خصوص سببها هنا مايكرهون لان الجواب بما فيه يُسْر وهو أن الحج واجب مرة فقط

(٢) ان الله كره لكم قيل وقال واضاعة المال وكثرة السؤال — رواه البخارى واللفظ له ومسلم وابو داود عن المغيرة وابو يعلى وابن حبان فى صحيحه من حديث أبي هريرة بنحوه

(٣) جزء من حديث طويل رواه البخارى ورواه في التيسير عن الخمسة ماعدا البخارى بلفظ اطول والجميع متفقون على الجزء الذى هنا

أن ليس عنده من ذلك علم ، وذلك يبين أن السؤال عنها لا يتعلق به[١] تكليف ؛ ولما كان ينبنى على ظهور أماراتها الحذر منها ومن الوقوع فى الأفعال[٢] التى هى من أماراتها ، والرجوع الى الله عندها ، أخبره بذلك ؛ ثم ختم عليه السلام ذلك الحديث بتعريفه عمر أن جبريل أتاهم ليعلمهم دينهم. فصح إذاً أن من جملة دينهم فى فصل السؤال عن الساعة أنه مما لا يجب العلم به ؛ أعنى علم زمان إتيانها . فليتنبه لهذا المعنى فى الحديث وفائدة سؤاله له عنها . وقال : «إن أعظم الناس جرما من سأل عن شىء لم يحرم فحرم من أجل مسألته[٣]» ؛ وهو مما نحن فيه ؛ فإنه إذا لم يحرم فما فائدة السؤال عنه بالنسبة الى العمل ؟ وقرأ عمر بن الخطاب (وَفَاكِهَةً وَأَبًّا) وقال هذه الفاكهة فما الأبّ[٤]؟ ثم قال نُهينا عن التكلف . وفى القرآن الكريم : (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى) الآية ، وهذا بحسب الظاهر يفيد أنهم لم يجابوا وأن هذا مما لا يحتاج اليه فى التكليف . وروى أن أصحاب النبى ﷺ ملّوا ملّة فقالوا : يارسول الله حدّثنا . فأنزل الله تعالى : (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا) الآية ؛ وهو كالنص فى الرد عليهم فيما سألوا ، وأنه لا ينبغى السؤال إلا فيما يفيد فى التعبد لله ؛ ثم ملوا ملة فقالوا حدّثنا حديثا فوق الحديث ودون القرآن ؛ فنزلت سورة يوسف . انظر الحديث فى فضائل القرآن لأبى عبيد . وتأمل خبر

(١) والا لعلمه صلى الله عليه وسلم ، واذا كان هو لا يعنيه علمها وهو المعنىّ بالعلم والمعارف الربانيه فغيره أولى

(٢) كما ينبه عليه حديث الترمذى مجملا «يكون بين يدى الساعة فتن كقطع الليل المظلم الخ — الى ان قال — يبيع أقوام دينهم بعرض من الدنيا»

(٣) اخرجه فى التيسير عن الشيخين وابى داود

(٤) أى أنه لفت نظرهم أولا الى أن هنا شيئا مجهولا ليبنى عليه هذه الفائدة العلمية

عمر بن الخطاب مع ضبيع[1] فى سؤاله الناس عن أشياء من القرآن لاينبنى عليها حكم تكليفى ، وتأديبَ عمر له . وقد سأل ابن الكواء علىّ بن أبى طالب عن (الذَّارِيَاتِ ذَرْواً فَالْحَامِلاَتِ وِقْراً) الخ فقال له علىّ : ويلك اسأل تفقّها ولا تسأل تعنتاً ؛ ثم أجابه ، فقال له ابن الكواء : أفرأيت السواد الذى فى القمر ؟ فقال : أعمى سأل عن عمياء ؛ ثم أجابه ، ثم سأله عن أشياء ؛ وفى الحديث طول . وقد كان مالك[2] بن أنس يكره الكلام فيما ليس تحته عمل ، ويَحكى كراهيتَه عمن تقدم

وبيان عدم الاستحسان فيه من أوجه متعددة :

منها أنه شغل عما يَعنى من أمر التكليف الذى طُوِّقه المكلفُ بما لا يَعنى ؛ إذ لا ينبنى على ذلك فائدة لا فى الدنيا ولا فى الآخرة ؛ أما فى الآخرة فإنه يُسأل عما أمر به أو نُهى عنه ؛ وأما فى الدنيا فانَّ علمه بما علم من ذلك لايزيده فى تدبير رزقه ولا ينقصه ؛ وأما اللذة الحاصلة عنه فى الحال فلا تفى مشقةُ اكتسابها وتعبُ طلبها بلذة حصولها . وإن فرض أن فيه فائدة فى الدنيا فمن شرط كونها فائدةً شهادةُ الشرع لها بذلك ؛ وكم من لذة وفائدة يعدّها الإنسان كذلك وليست فى أحكام الشرع إلا على الضد، كالزنى ،وشرب الخمر ،وسائر وجوه الفسق، والمعاصى التى يتعلق بها غرض عاجل . فإذاً قطع الزمان فيما لا يُجنى ثمرة فى الدارين ، مع تعطيل ما يُجنى الثمرة ، من فعل مالا ينبغى

ومنها أن الشرع قد جاء ببيان ماتصلح به أحوال العبد فى الدنيا والآخرة على أتم الوجوه وأكملها ؛ فما خرج عن ذلك قد يُظن أنه على خلاف ذلك ، وهو مشاهد فى التجربة العاديّة : فإن عامة المشتغلين بالعلوم التى لاتتعلق بها

---

(١) فى المسألة التاسعة من كتاب الاجتهاد أنه صبيغ بالصاد المهملة والغين المعجمة قال انه ضربه وشرّد به لمّا كان كثير السؤال عن أشياء من علوم القرآن لايتعلق بها عمل

(٢) يأتى ذلك مبسوطا فى المسألة السابعة من الطرف الثالث من كتاب الاجتهاد (ج ٤)

ثمرة تكليفية ، تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم ، ويثور بينهم الخلاف والنزاع المؤدى الى التقاطع والتدابر والتعصب ، حتى تفرقوا شيعا [1] . وإذا فعلوا ذلك خرجوا عن السنّة . ولم يكن أصل التفرّق إلا بهذا السبب ، حيث تركوا الاقتصار من العلم على مايعنى ، وخرجوا إلى مالا يعنى ، فذلك فتنة على المتعلم والعالم ؛ وإعراض الشارع ـ مع حصول السؤال ـ عن الجواب من أوضح الأدلة على أن اتّباع مثله من العلم فتنة أو تعطيل للزمان فى غير تحصيل .

ومنها أنّ تتبع النظر فى كل شىء وتطلبّ علمه من شأن الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم ، ولم يكونوا كذلك الا بتعلقهم بما يخالف السنة . فاتباعهم فى نحلة هذا شأنها خطأ عظيم ، وانحراف عن الجادّة . ووجوه عدم الاستحسان كثيرة

فان قيل : العلم محبوب على الجملة ، ومطلوب على الإطلاق ، وقد جاء الطلب فيه على صيغ العموم والإطلاق ، فتنتظم صيغُه كلّ علم ؛ ومن جملة العلوم ما يتعلق به عمل ، ومالا يتعلق به عمل ؛ فتخصيص أحد النوعين بالاستحسان دون الآخر تحكم . وأيضاً فقد قال العلماء : إنّ تعلم كل علم فرض كفاية ، كالسّحر والطلسمات وغيرهما من العلوم البعيدة الغرض عن العمل ؛ فما ظنُّك بما قرب منه كالحساب والهندسة وشبه ذلك ؟ وأيضاً فعلم التفسير من جملة العلوم المطلوبة ، وقد لاينبنى عليه عمل . وتأمّل حكاية الفخر الرازى : أن بعض العلماء مرّ بيهودى وبين يديه مسلم يقرأ عليه علم هيئة العالَم ، فسأل اليهودىَّ عما يقرأ عليه . فقال له : أنا أفسّر له آية من كتاب الله . فسأله ماهى ؟ وهو متعجب . فقال : قوله

(١) وذلك كاختلافهم فى نجاة أبويه صلى الله عليه وسلم فانه طالما شقى به الناس فرقة وتدابرا

تعالى : (أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّماءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاها وَزَيَّنَّاها وما لَها مِنْ فُرُوجٍ ؟) قال اليهودى : فأنا أبيّن له كيفية بنائها وتزيينها . فاستحسن ذلك العالم منه . هذا معنى الحكاية لالفظها . وأيضاً فإن قوله تعالى : (أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِى مَلَكُوتِ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللهُ مِنْ شَىْءٍ) يشمل كل علم ظهر فى الوجود من معقول أو منقول ، مكتسب أو موهوب ، وأشباهها من الآيات

ويزعم الفلاسفة أن حقيقة الفلسفة إنما هو النظر فى الموجودات على الإطلاق ، من حيث تدل على صانعها ، ومعلومٌ طلب النظر فى الدلائل والمخلوقات . فهذه وجوه تدل على عموم الاستحسان فى كل علم على الإطلاق والعموم

فالجواب عن الأول : أن عموم الطلب مخصوص ، وإطلاقه مقيد ، بما تقدم من الأدلة . والذى يوضحه أمران : أحدهما أن السلف الصالح من الصحابة والتابعين لم يخوضوا فى هذه الاشياء التى ليس تحتها عمل ، مع أنهم كانوا أعلم بمعنى العلم المطلوب ؛ بل قد عدّ عمر ذلك فى نحو (وفاكِهَةً وأَبًّا) من التكلف الذى نهى عنه . وتأديبه ضبيعا ظاهر فيما نحن فيه ، مع انه لم يُنكَرْ عليه . ولم يفعلوا ذلك إلاّ لأن رسول الله ﷺ لم يَخُض فى شىء من ذلك ، ولو كان لنُقل . لكنه لم ينقل ، فدلّ على عدمه . والثانى ماثبت فى كتاب المقاصد أن هذه الشريعة أمّية ، لأمّة أمّية . وقد قال عليه السلام : « نحن أُمةٌ أُمية[1] لا نحسب ولا نكتب ، الشهر هكذا وهكذا وهكذا » الى نظائر ذلك . والمسألة مبسوطة هنالك والحمد لله

وعن الثانى : أنّا لانسلم ذلك على الإطلاق ؛ وإنما فرض الكفاية ردّ كل

(١) رواه النسائى بلفظ «انا أمة الخ» ، ومسلم بلفظ «انّا» أيضا، وتقديم نكتب على نحسب

فاسد و إبطاله ، علِم ذلك الفاسد أو جُهل ، إلا أنه لابد من علم أنه فاسد . والشرع متكفل بذلك . والبرهان على ذلك أن موسى عليه السلام لم يعلم علم السحر الذى جاء به السحرة ، مع أنه بطل على يديه بأمر هو أقوى من السحر ، وهو المعجزة ؛ ولذلك لمّا سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم خاف موسى من ذلك ؛ ولو كان عالما به لم يَخَف، كما لم يخَف العالمون به ، وهم السّحَرة ؛ فقال الله له : (لاَ تخَفْ إِنَّكَ أَنتَ الأَعْلَىٰ) ثم قال : (إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ ولا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ) وهذا تعريف[1] بعد التنكير. ولو كان عالما به لم يُعَرَّف به .والذى كان يَعرف من ذلك أنهم مبطلون فى دعواهم على الجملة . وهكذا الحكم فى كل مسألة من هذا الباب . فإذا حصل الإبطال والرد ،بأى وجه حصل ، ولو بخارقة على يد ولىّ لله ، أو بأمر خارج عن ذلك العلم ناشىء عن فرقان التقوى ، فهو المراد . فلم يتعين إذاً طلب معرفة تلك العلوم من الشرع

وعن الثالث أن علم التفسير مطلوب فيما يتوقف عليه فهم المراد من الخطاب فاذا كان المراد معلوما فالزيادة على ذلك تكلف . ويتبين ذلك فى مسألة عمر : وذلك أنه لما قرأ (وَفَاكِهَةً وَأَبًّا) توقف فى معنى الأَبّ ، وهو معنى إفرادى لايقدح عدم العلم به فى علم المعنى التركيبى فى الآية ؛ إذ هو مفهوم من حيث أخبر الله تعالى فى شأن طعام الانسان أنه أنزل من السماء ماء فأخرج به أصنافا كثيرة مما هو من طعام الانسان مباشرة ، كالحب ، والعنب ، والزيتون ، والنخل ، ومما هو من طعامه بواسطة مما هو مرعى للأنعام على الجملة . فبقى التفصيل ....

(١) أى قوله أنما صنعوا الخ تعريف لموسى بأن هذا سحر وصاحبه لا يفلح ، بعد تنكير وعدم معرفة من موسى عليه السلام بذلك

فى كل فرد من تلك الأفراد فضلا ؛ فلا على الإنسان أن لا يعرفه . فمن هذا الوجه ـ والله أعلم ـ عد البحث عن معنى الأبّ من التكلف ؛ وإلا فلو توقف عليه فهم المعنى التركيبى من جهته لما كان من التكلف ، بل من المطلوب علمه لقوله : (لِيَدَّبَّرُوا آياتِه) . ولذلك سأل الناس على المنبر عن معنى التخوّف فى قوله تعالى : (أوْ يأْخُذَهُمْ عَلى تَخَوُّفٍ) فأجابه الرجل الهُذلى بأن التخوف فى لغتهم التنقص . وأنشده شاهداً عليه :

تَخوَّفَ الرحلُ منها تامِكاً قَرِداً كما تَخوَّفَ عودَ النَّبعةِ السَّفَنُ

فقال عمر : يأيها الناس تمسكوا بديوان شعركم فى جاهليتكم فانّ فيه تفسير كتابكم .

ولما كان السؤال فى محافل الناس عن معنى : (وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفاً وَالسَّابِحاتِ سَبْحاً) مما يشوش على العامة من غير بناء عمل عليه ، أدّبَ عمر ضبيعاً بما هو مشهور . فاذاً تفسير قوله : (أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلىَ السَّماءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا) الآية ابعلم الهيئة الذى ليس تحته عمل ، غير سائغ ؛ ولأن ذلك من قبيل مالا تعرفه العرب ، والقرآن إنما نزل بلسانها وعلى معهودها : وهذا المعنى مشروح فى كتاب المقاصد بحول الله

وكذلك القول فى كل علم يعزى الى الشريعة لا يؤدى فائدة عمل ، ولا هو مما تعرفه العرب ؛ فقد تكلف أهل العلوم الطبيعية وغيرها الاحتجاجَ على صحة الأخذ فى علومهم بآيات من القرآن ، وأحاديث عن النبى ﷺ ؛ كما استدل أهل العدد بقوله تعالى : (فَاسْأَلِ العَادِّينَ) وأهل الهندسة بقوله تعالى : (أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا) الآية . وأهل التعديل النجومى بقوله : (الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ) وأهل المنطق فى أن نقيض الكلية السالبة جزئية

موجبة بقوله : (إِذْ قَالُوا ما أَنْزَلَ اللهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ . قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ ؟) الآية ! وعلى بعض الضروب الحملية والشرطية بأشياء أخر . وأهل خط الرمل بقوله سبحانه : (أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ) وقوله عليه السلام : « كَانَ نَبِيٌّ يَخُطُّ فِي الرَّمْلِ » [١] الى غير ذلك مما هو مسطور فى الكتب ؛ وجميعهُ [٢] يُقطع بأنه مقصود لما تقدم . وبه تعلم الجواب عن السؤال الرابع وأن قوله : (أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيْءٍ) لايدخل فيه من وجوه الاعتبار علومُ الفلسفة التى لاعهد للعرب بها [٣]، ولا يليق بالأميين الذين بعث فيهم النبى

(١) كان نبي من الانبياء يخط فمن وافق خطه فذاك . رواه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي عن معاوية بن الحكم ــ قيل كان هذا النبي ادريس أو دانيال أو خالد ابن سنان ــ وقد شرحه ابن خلدون في المقدمة فى فصل (انواع مدارك الغيب)

(٢) أى وجميع المسطور فى هذه الكتب يأتون فيه بما يدل على القطع بأن هذه الآيات مقصود منها ما استدلوا عليه . يعنى وانما هي تكلفات لا تليق بلسان العرب ومعهودها

(٣) اذا نظرنا للحديث الصحيح: «بلغوا عنى ولو آية فرب مبلَّغ أوعى من سامع» مع العلم بأن القرآن للناس كافة وأنه ليس مخاطبا به خصوص طائفة العرب فى العهد الاول لها بل العرب كلهم فى عهدهم الاول وغيره وغير العرب كذلك ــ اذا نظرنا بهذا النظر ــ لا يمكننا أن نقف بالقرآن وبعلومه وأسراره وأشاراته عندما يريده المؤلف.

وكيف نوفق بين مايدعو اليه من ذلك وبين ما ثبت من أنه لاينضب معينه؟ والخير في الاعتدال ، فكل مالا تساعد عليه اللغة ولا يدخل فى مقاصد التشريع يعامل المعاملة التى يريدها المؤلف ،أما مالا تنبو عنه اللغة ويدخل في مقاصد الشريعة

الأمى ﷺ بملة سهلة سمحة ؛ والفلسفةُ ـ على فرض أنها جائزة الطلب ـ صعبة المأخذ ، وعرة المسلك ، بعيدة الملتمس ، لا يليق الخطاب بتعلمها كى تُتعرف آياتُ الله ودلائلُ توحيده للعرب الناشئين فى محض الأمّية ، فكيف وهى مذمومة على ألسنة أهل الشريعة ، منبه على ذمها بما تقدم فى أول المسألة

فإذا ثبت هذا فالصواب أن مالا ينبنى عليه عمل غير مطلوب فى الشرع

فإن كان ثَم ما يتوقف عليه المطلوب كألفاظ اللغة ، وعلم النحو ، والتفسير ، وأشباه ذلك فلا إشكال أن مايتوقف عليه المطلوب مطلوب ، إما شرعا ، و إما عقلا ، حسبما تبين فى موضعه . لكن هنا معنى آخر لابد من الالتفات إليه وهو :

المقدمة السادسة

وذلك أنّ مايتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبى يليق بالجمهور ، وقد يكون له طريق لايليق بالجمهور ، و إن فرض[1] تحقيقاً .

فأما الأول فهو المطلوب المنبه عليه ؛ كما إذا طُلب معنى المَلَك فقيل : إنه خَلْقٌ من خَلْق الله يتصرف فى أمره ؛ أو معنى الانسان ، فقيل : إنه هذا الذى أنت من جنسه ؛ أو معنى التخوف ، فقيل : هو التنقص ؛ أو معنى الكوكب فقيل : هذا الذى نشاهده بالليل ؛ ونحو ذلك . فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبى حتى يمكن الامتثال

وعلى هذا وقع البيان فى الشريعة ؛ كما قال عليه السلام : « الكِبْرُ بَطَر

بوجه فلا يوجد مانع من اضافته الى الكتاب العزيز ، ومنه مايتعلق بالنظر فى مصنوعات الله للتدبر والاعتبار وتقوية الايمان وزيادة الفهم والبصيرة

(٢) سينازع فى كونه تحقيقا وأنه يتعذر الوصول لحقائق الاشياء فلذا قال وأن فرض

الحق وغَمْطُ الناس»[1] فسره بلازمه الظاهر لكل أحد ، وكما تفسر ألفاظ القرآن والحديث بمرادفاتها لغة من حيث كانت أظهر فى الفهم منها . وقد بيّن عليه السلام الصلاة والحج بفعله وقوله على ما يليق بالجمهور ، وكذلك سائر الأمور ؛ وهى عادة العرب ، والشريعة عربية ، ولأن الأمة أمّية ، فلا يليق بها من البيان إلا الأمى . وقد تبين هذا فى كتاب المقاصد مشروحا والحمد لله . فإذاً التصورات المستعملة فى الشرع إنما هى تقريبات بالألفاظ المترادفة وما قام مقامها من البيانات القريبة

وأما الثانى وهو مالا يليق بالجهور ، فعدم مناسبته للجمهور أخرجه عن اعتبار الشرع له ، لأن مسالكه صعبة المرام ، وما جعل عليكم فى الدين من حرج . كما إذا طلب معنى المَلَك ، فأحيل به على معنى أغمض منه وهو : « ماهية مجردة عن المادة أصلا » ، أو يقال : « جوهر بسيط ذو نهاية ونطق عقلى » ؛ أو طلب معنى الانسان ، فقيل : « هو الحيوان الناطق المائت » ؛ أو يقال ماالكوكب ؟ فيجاب بأنه جسم « بسيط ، كُرِىٌّ ، مكانه الطبيعى نفس الفلك ، من شأنه أن ينير ، متحرك على الوسط ، غير مشتمل عليه » ؛ أو سئل عن المكان ، فيقال : « هو السطح الباطن من الجرم الحاوى ، المماسُّ للسطح الظاهر من الجسم المحوى » وما أشبه ذلك من الأمور التى لا تعرفها العرب ، ولا يوصل اليها إلا بعد قطع أزمنة فى طلب تلك المعانى . ومعلوم أن الشارع لم يقصد إلى هذا ولا كلّف به .

وأيضاً فإن هذا تسوُّر على طلب معرفة ماهيات الاشياء ، وقد اعترف أصحابه بصعوبته ، بل قد نقل بعضهم أنه عندهم متعذر ، وأنهم أوجبوا أن لا يُعرف شىء من الأشياء على حقيقته ؛ إذ الجواهر لها فصول مجهولة ، والجواهر عرفت بأمور

(١) رواه مسلم والترمذى

سلبية ؛ فإنّ الذاتيّ الخاص[١] إن عُلم في غير هذه الماهية لم يكن خاصاً ، وإن لم يعلم فكان غير ظاهر للحسّ فهو مجهول ؛ فإن عُرّف ذلك الخاص بغير ما يخصه فليس بتعريف ، والخاص به كالخاص المذكور أوّلا ، فلا بد من الرجوع إلى أمور محسوسة ، أو ظاهرة من طريق أخرى ؛ وذلك لا يفي بتعريف الماهيات . هذا في الجوهر . وأما العرض فإنما يعرف باللوازم ؛ إذ لم يقدر أصحاب هذا العلم على تعريفه بغير ذلك . وأيضاً ماذكر في الجواهر أو غيرها من الذاتيات لا يقوم البرهان على أن ليس ذاتيّ سواها ؛ وللمنازع أن يطالب بذلك . وليس للحادّ أن يقول : لو كان ثَمّ وصف آخر لاطّلعت عليه ؛ إذ كثير من الصفات غير ظاهر . ولا يقال أيضاً : لو كان ثَمّ ذاتيّ آخر ماعرفت الماهية دونه . لأنّا نقول : إنما تعرف الحقيقة إذا عرف جميع ذاتياتها ؛ فإذا جاز أن يكون ثَمّ ذاتيّ لم يعرف ، حصل الشك في معرفة الماهية

فظهر أن الحدود على ماشرطه أرباب الحدود يتعذر الإتيان بها . ومثل هذا لايجعل من العلوم الشرعية التي يستعان بها فيها . وهذا المعنى تقرر : وهو أن ماهيات الاشياء لايعرفها على الحقيقة إلا باريها ، فتسوّر الانسان على معرفتها رمي في عَماية . هذا كله في التصور

وأما التصديق فالذي يليق منه بالجمهور ما كانت مقدمات الدليل فيه ضرورية ، أو قريبة من الضرورية . حسبما يتبين في آخر هذا الكتاب بحول

(١) الذي يراد جعله فصلا ان علم بوجوده في غير الماهية التي يراد جعله فصلا لها لم يكن خاصا، وان لم يعلم في غيرها كان مجهولا ،فان عرّفناه بشيء لايخصه فليس تعريفا له ، وان عرّفناه بشيء خاص به انتقل الكلام اليه كالخاص الذي هو موضوع الكلام ؛ فيتسلسل .فلا بد من الرجوع في كون الفصل ذاتيا خاصا الى أمور محسوسة الخ.وذلك نادر الحصول .فلا يفي بما يطالب من تعريف الماهيات الكثيرة

الله وقوّته . فاذا كان كذلك فهو الذى ثبت طلبه فى الشريعة وهو الذى نبّه القرآن على أمثاله ، كقوله تعالى (أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لاَ يَخْلُقُ؟) وقوله تعالى: (قُلْ يُحيِيهَا الذى أنشأها أَوَّلَ مَرَّةٍ) الى آخرها ، وقوله تعالى : (اللهُ الذى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ . هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكُمْ مِنْ شَيْءٍ ؟) وقوله تعالى : (لَوْ كان فيهما آلِهَةٌ إلاّ اللهُ لَفَسَدَتا) وقوله تعالى : (أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُون ؟ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الخَالِقونَ ؟)وهذا إذا احتيج إلى الدليل فى التصديق . و إلا فتقرير الحكم كاف .

وعلى هذا النحو مرّ السلف الصالح فى بث الشريعة للمؤالف والمخالف . ومن نظر فى استدلالهم على إثبات الأحكام التكليفية ، علم أنهم قصدوا أيسر الطرق وأقربها إلى عقول الطالبين ، لكن من غير ترتيب متكلَّف ، ولا نظم مؤلف[1] بل كانوا يرمون بالكلام على عواهنه ، ولا يبالون كيف وقع فى ترتيبه ، إذا كان قريب المأخذ ، سهل الملتمس . هذا وإن كان راجعا[2] إلى نظم الأقدمين فى التحصيل ، فمن حيث كانوا يتحرّون إيصال المقصود ، لامن حيث احتذاء من تقدمهم

وأما إذا كان الطريق مرتبا على قياسات مركبة أو غير مركبة ، إلا أن فى إيصالها إلى المطلوب بعض التوقف للعقل ، فليس هذا الطريق بشرعى ، ولا تجده فى القرآن ، ولا فى السنّة ، ولا فى كلام السلف الصالح ؛ فان ذلك متلفة للعقل

(١) كقياسات المنطق

(٢) أى قد يتفق أن يكون على نظم الاقيسة لا من حيث أنهم قصدوا الاقتداء بالفلاسفة فى تركيب الادلة بل من جهة أنهم قصدوا الوصول الى المقصود فاتفق لهم المشاكلة فى النظم كما سيأتى فى حديث (كل مسكر خمر وكل خمر حرام) الا انه نادر كما يأتى فى آخر مسألة فى الكتاب

ومحارة له قبل بلوغ المقصود ، وهو بخلاف وضع التعليم ؛ ولأن المطالب الشرعية إنما هي ـ في عامة الامر ـ وقتية ،[١] فاللائق بها ما كان في الفهم وقتيا . فلو وضع النظر في الدليل غير وقتي لكان مناقضا لهذه المطالب وهو غير صحيح . وأيضا فإن الإدراكات ليست على فن واحد ، ولا هي جارية على التساوي في كل مطلب إلا في الضروريات وما قاربها ، فإنها لا تفاوت فيها يعتد به . فلو وضعت الأدلة على غير ذلك [٢] لتعذر هذا المطلب ، ولكان التكاليف خاصا لا عاما ، أو أدى إلى تكاليف مالا يطاق ، أو مافيه حرج ، وكلاهما منتف عن الشريعة. وسيأتي في كتاب المقاصد تقرير هذا المعنى

المقدمة السابعة

كل علم شرعي فطلب الشارع له إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى ، لا من جهة أخرى ؛ فان ظهر فيه اعتبار جهة أخرى [٣] فبالتبع والقصد الثاني ، لا بالقصد الأول . والدليل على ذلك أمور :

(١) أي مطلوب تحصيلها في الوقت التالي للخطاب بها بدون التراخي الذي يقتضيه السير في طريقة الاستدلال المنطقي ونظام المناقضات والمعارضات والنقوض الاجمالية التي قد تستغرق الازمان الطويلة ولا تستقر النفس فيها على ماترتاح اليه مع كثرة المطالب الشرعية اليومية وغيرها

(٢) أي غير ما كان من الضروريات وما قاربها

أحدها ما تقدم فى المسألة قبل : أن كل علم لا يفيد عملا[1] فليس فى الشرع مايدل على استحسانه ؛ ولو كان له غاية أخرى شرعية لكان مستحسنا شرعا ، ولو كان مستحسنا شرعا لبحث عنه الأولون[2] من الصحابة والتابعين ، وذلك غير موجود . فما يلزم عنه كذلك

والثانى أن الشرع إنما جاء بالتعبد ، وهو المقصود من بعثة الأنبياء عليهم السلام ، كقوله تعالى : (يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتقوا رَبَّكُمْ) (الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ) الآيات (كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ) (ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ) (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ، ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ .) أى يسوون به غيره فى العبادة فذمهم على ذلك . وقال : (وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ) (لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ) (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يُوحَى إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ) (إِنَّا أَنْزَلْنَا

(١) كالفلسفة النظرية الصرفة، أما الفلسفة العملية كالهندسة والكيمياء والطب والكهرباء وغيرها فليست داخلة فى كلامه ولا يصح أن يقصدها لانها علوم يتوقف عليها حفظ مقاصد الشرع فى الضروريات والحاجيات الخ ، والمصالح المرسلة تشملها ، وهى وسيلة الى التعبد أيضا لان التعبد هو تصرف العبد فى شؤون دنياه وأخراه بما يقيم مصالحهما بحيث يجرى فى ذلك على مقتضى مارسم له مولاه، لا على مقتضى هواه، كما سيأتى للمؤلف

(٢) ممنوع ، فكم من علم شرعى لم يبحث عنه الاولون لعدم الحاجة اليه عندهم ، وأقربها الينا علم الاصول ولم يبدأ البحث فى تأصيل مسائله فى عهد الصحابة والتابعين

إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ ، أَلاَ لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ) الآية ، وما أشبه ذلك من الآيات التى لا تكاد تحصى، كلها دال على أن المقصود التعبد لله : وإنما أوتوا بأدلة التوحيد ليتوجهوا إلى المعبود بحق وحده ، سبحانه لا شريك له . ولذلك قال تعالى : (فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ) وقال : (فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ . فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ؟!) وقال : (هُوَ الْحَيُّ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) ومثله سائر المواضع التى نص فيها على كلمة التوحيد ، لابد أن أعقب بطلب التعبد لله وحده ، أو جعل مقدمة لها . بل أدلة التوحيد هكذا جرى مساق القرآن فيها : إلاّ تَذْكِرَةً ، إلاّ كذا ، وهو واضح فى أن التعبد لله هو المقصود من العلم . والآيات فى هذا المعنى لا تحصى

والثالث ماجاء من الأدلة الدالة على أن روح العلم هو العمل . وإلا فالعلم عارية وغير منتفع به . فقد قال الله تعالى : (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ) وقال : (وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ) قال قتادة : يعنى لذو عمل بما علمناه . وقال تعالى : (أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِداً وَقَائِماً يَحْذَرُ الآخِرَةَ ؟ - الى أن قال : قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يعلمون والذين لا يعلمونَ ؟) الآية . وقال تعالى : (أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ؟) وروى عن أبى جعفر محمد بن على فى قول الله تعالى : «فَكُبْكِبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ» قال : قوم وصفوا الحق والعدل بألسنتهم، وخالفوه إلى غيره . وعن أبى هريرة [1] قال : «إن

---

(١) وفى البخارى ومسلم عن ابى وائل عن أسامة بلفظ آخر راجع الجزء الثانى من التيسير فى باب الرياء

فى جهنم أرحاء تدور بعلماء السوء ، فيشرف عليهم بعض من كان يعرفهم فى الدنيا فيقول : ماصيركم فى هذا ، وإنما كنا نتعلم منكم ؟ قالوا : إنا كنا نأمركم بالأمر ونخالفكم إلى غيره(١) » وقال سفيان الثورى : « إنما يتعلم العلم ليتقى به الله وانما فضل العلم على غيره لانه يتقى الله به » وعن النبى ﷺ أنه قال : « لا تزول قدما العبد يوم القيامة حتى يسأل عن خمس(٢) خصال - وذكر فيها وعن علمه ماذا عمل فيه ؟ » وعن أبى الدرداء : « انما أخاف أن يقال لى يوم القيامة : أعلمت أم جهلت ؟ فأقول علمت . فلا تبقى آية من كتاب الله آمرة أو زاجرة إلا جاءتنى تسألنى فريضتها ، فتسألنى الآمرة هل ائتمرت ، والزاجرة هل ازدجرت ، فأعوذ بالله من علم لا ينفع ، ومن قلب لا يخشع ، ومن نفس لا تشبع ، ومن دعاء لا يسمع » وحديث أبى هريرة فى الثلاثة الذين هم أول من تسعر بهم النار يوم القيامة قال فيه : « ورجل تعلم العلم وعلمه وقرأ القرآن ، فأتى به فعرفه نعمه فعرفها فقال : ماعملت فيها ؟ قال . تعلمت فيك العلم وعلمته وقرأت القرآن . قال : كذبت ؛ ولكن ليقال فلان قارىء . فقد قيل . ثم أمر به فسحب على

....

(١) ذكره فى كتاب راموز الحديث للشيخ أحمد ضياء الدين عن الديلمى عن أبى هريرة الا انه قال فيه (أرحية) بدل (ارحاء) ولم يذكر لفظ السوء بعد العلماء . وفى البخارى ترجمة بمعنى هذا الحديث

(٢) أخرجه فى التيسير عن الترمذى بلفظ لايزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن اربع . وفى الترمذى روايتان احداهما عن خمس وقدمنا فيها ، وفيها : وماذا عمل فيما علم ، والاخرى وعن علمه فيما فعل . وقال عن الثانية حديث صحيح

وقال فى الترغيب والترهيب - بعد ان ساق الحديث عن الترمذى - ورواه البيهقى وغيره من حديث معاذ بن جبل ماتزال قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن اربع الى ان قال وعن علمه ماذا عمل فيه

وجه حتى ألقى فى النار[١] » وقال : « إنّ مِنْ أشدّ الناس عذابا يوم القيامة عالماً لم ينفعه الله بعلمه [٢] » وروى أنه عليه السلام كان يستعيذ من علم لا ينفع [٣] .
وقالت الحكماء : « من حجب الله عنه العلم عذّبه على الجهل . وأشدُّ منه عذابا من أقبل عليه العلم فأدبر عنه ، ومن أهدى الله اليه علما فلم يعمل به . » وقال معاذ بن جبل : اعلموا ماشئتم أن تعلموا ، فلن يأجرَكم الله بعلمه حتى تعملوا . وروى أيضا مرفوعاً الى النبى ﷺ وفيه زيادة : « إن العلماء همتهم الرعاية . وإن السفهاء همتهم الرواية » . وروى موقوفا أيضا عن أنس بن مالك . وعن عبدالرحمن بن غَنْم قال : حدثني عشرة من أصحاب رسول الله ﷺ ، قالوا : كنا نتدارس العلم فى مسجد قُباء ، إذ خرج علينا رسول الله ﷺ فقال : « تعلّموا ماشئتم أن

(١) رواه احمد ومسلم والنسائى ، ورواه فى المصابيح بطوله فى الصحاح ، ورواه فى التيسير باختلاف فى اللفظ وفيه ياابا هريرة أولئك الثلاثة أول خلق الله تسعّر بهم النار يوم القيامة

(٢) رواه الطبرانى فى الاصغر وابن عدى فى الكامل والبيهقى فى شعب الايمان بلفظ أشد الناس عذابا .قال المناوى ضعفه الترمذى وغيره . وقال العراقى فى تخريجه لاحاديث الاحياء . عن أبى هريرة باسناد ضعيف

(٣) عن زيد بن ارقم رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول اللهم انى أعوذ بك من علم لاينفع ومن قلب لايخشع ومن نفس لاتشبع ومن دعوة لايستجاب لها رواه فى الترغيب والترهيب عن مسلم والترمذى والنسائى وهو قطعة من حديث طويل

تعلموا فلن يأجركم الله حتى تعملوا [(١)]» وكان رجل يسأل أبا الدرداء فقال له : كلّ ماتسأل عنه تعمل به ؟ قال : لا . قال : فما تصنع بازدياد حجة الله عليك ؟ وقال الحسن : «اعتبروا الناس بأعمالهم ، ودعوا أقوالهم ، فان الله لم يدَع قولا إلاّ جعل عليه دليلا من عمل يصدّقه أو يكذّبه ، فإذا سمعت قولا حسنا فرويدا بصاحبه ، فإن وافق قوله عمله فنِعْمَ ونُعمةُ عين »وقال ابن مسعود :« إنّ الناس أحسنوا القول كلهم ، فمن وافق فعله قوله فذلك الذى أصاب حظّه ،ومن خالف فعله قوله فإنما يوبّخ نفسه » وقال الثورى : « إنما يطلب الحديث ليتقى به الله عز وجلّ ، فلذلك فُضّل على غيره من العلوم ؛ ولولا ذلك كان كسائر الاشياء » وذكر مالك أنه بلغه عن القاسم بن محمد قال : «أدركت الناس وما يعجبهم القول ، إنما يعجبهم العمل». والأدلة على هذا المعنى أكثر من أن تحصى. وكل ذلك يحقق أن العلم وسيلة من الوسائل ، ليس مقصودا لنفسه من حيث النظر الشرعى ؛ وإنما هو وسيلة الى العمل . وكل ماورد فى فضل العلم فإنما هو ثابت للعلم من جهة ماهو مكلّف بالعمل به

فلا يقال . إن العلم قد ثبت فى الشريعة فضله ، وإن منازل العلماء فوق منازل الشهداء ، وإن العلماء ورثة الأنبياء ، وإن مرتبة العلماء تلى مرتبة الأنبياء ؛ وإذا كان كذلك ،وكان الدليل الدالّ على فضله مطلقا لامقيدا،فكيف يُنكَر أنه فضيلة مقصودة لاوسيلة ؟ هذا . وإن كان وسيلة من وجه ،فهو مقصود لنفسه أيضا ، كالإيمان فإنه شرط فى صحة العبادات ، ووسيلة إلى قبولها ، ومع ذلك فهو مقصود لنفسه

(١) فيه روايتان تخالفان هذه فى بعض الالفاظ: احداها لابن عدى والخطيب بسند ضعيف عن أبى الدرداء، والثانية لأبى الحسن بن الأخرم فى أماليه عن انس (عزيزى)

لأنا نقول : لم يثبت فضله مطلقا ، بل من حيث التوسل به الى العمل ، بدليل ماتقدم ذكره انفا . و إلا تعارضت الأدلة ، وتناقضت الآيات والأخبار ، وأقوال السلف الأخيار . فلا بد من الجمع بينها وما ذكر آنفا شارح لما ذكر فى فضل العلم والعلماء . وأما الإيمان فإنه عمل من أعمال القلوب ، وهو التصديق ، وهو ناشىء عن العلم . والأعمال قد يكون بعضها وسيلة إلى البعض ، و إن صح أنْ تكون مقصودة فى أنفسها . أما العلم فإنه وسيلة ، وأعلى ذلك العلم بالله ، ولا تصح به فضيلة لصاحبه حتى يصدّق بمقتضاه ، وهو الإيمان بالله

فإن قيل : هذا متناقض ، فإنه لا يصح العلم بالله مع التكذيب به .

قيل : بل قد يحصل العلم مع التكذيب ، فإنّ الله قال فى قوم . (وجَحَدُوا بِهَا واسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ) وقال : (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءهُمْ وإنَّ فَرِيقاً مِنهُمْ لَيَكْتُمُونَ الحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ) وقال : (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءهُمْ . الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُم فَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ) فأثبت لهم المعرفة بالنبى صلى الله عليه وسلم ، ثم بيّن أنهم لا يؤمنون . وذلك مما يوضح أنّ الايمان غير العلم ، كما أنّ الجهل مغاير للكفر

نعم قد يكون العلم فضيلة و إن لم يقع العمل به على الجملة ، كالعلم بفروع الشريعة والعوارض الطارئة فى التكاليف ، إذا فرض أنها لم تقع فى الخارج ، فإن العلم بها حسن ، وصاحب العلم مثاب عليه ، و بالغ مبالغ العلماء ، لكن من جهة ما هو مظنة الانتفاع عند وجود محله ، ولم يخرجه ذلك عن كونه وسيلة . كما أن فى تحصيل الطهارة للصلاة فضيلة و إنْ لم يأت وقت الصلاة بعد ، أوجاء ولم يمكنه اداؤها لعذر . فلو فرض أنه تطهر على عزيمة أن لا يصلى لم يصح له ثواب الطهارة فكذلك إذا علم على أن لا يعمل لم ينفعه علمه . وقد وجدنا وسمعنا أن كثيرا من النصارى واليهود يعرفون دين الاسلام ، و يعلمون كثيرا من أصوله وفروعه ، ولم يكن ذلك نافعا

لهم مع البقاء على الكفر ، باتفاق أهل الإسلام . فالحاصل أن كلّ علم شرعى ليس بمطلوب إلا من جهة مايتوسّل به اليه وهو العمل

(فصل) ولا ينكر فضل العلم فى الجملة إلا جاهل ؛ ولكن له قصد أصلى وقصد تابع

فالقصد الأصلى ماتقدم ذكره ؛ وأما التابع فهو الذى يذكره الجمهور من كون صاحبه شريفا ، وإن لم يكن فى أصله كذلك، وأنّ الجاهل دنىء، وإنْ كان فى أصله شريفا ، وأن قوله نافذ فى الأشعار والأبشار ، وحكمه ماض على الخلق ، وأنّ تعظيمه واجب على جميع المكلفين ، إذ قام لهم مقام النبى ، لأن العلماء ورثة الأنبياء وأن العلم جمال ومال ورتبة لاتوازيها رتبة ، وأهله أحياء أبد الدهر إلى سائر ماله فى الدنيا من المناقب الحميدة ، والمآثر الحسنة ، والمنازل الرفيعة فذلك كله غير مقصود من العلم شرعا ، كما أنه غير مقصود من العبادة والانقطاع إلى الله تعالى ، وإن كان صاحبه يناله

وأيضا فإن فى العلم بالأشياء لذة لاتوازيها لذة ، إذ هو نوع من الاستيلاء على المعلوم والحوز له ، ومحبةُ الاستيلاء قد جبلت عليها النفوس ، ومُيِّلت اليها القلوب وهو مطلب خاص ، برهانه التجربة التامة والاستقراء العام فقد يطلب العلم للتفكه به ، والتلذذ بمحادثته ، ولا سيما العلوم التى للعقول فيها مجال ، وللنظر فى أطرافها متسع ، ولاستنباط المجهول من المعلوم فيها طريق متبع

ولكن كل تابع من هذه التوابع إما أن يكون خادما للقصد الاصلى أو لا .

فإن كان خادما له فالقصد اليه ابتداء صحيح . وقد قال تعالى فى معرض المدح (وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا) . وجاء عن بعض السلف الصالح : اللهم اجعلنى من أئمة المتقين . وقال عمر لابنه حين وقع فى نفسه أن الشجرة التى هى مثَل

المؤمن النخلة : « لأن تكون قلتها أحبُّ اليَّ من كذا وكذا » وفى القرآن عن ابراهيم عليه السلام: (واجْعَلْ لي لِسَانَ صِدْقٍ فى الْآخِرِينَ) . فكذلك إذا طلبه لما فيه من الثواب الجزيل فى الآخرة ، وأشباه ذلك .

وإن كان غير خادم له فلقصد اليه ابتداء غير صحيح ، كتعلمه رياء ، أو ليُمارى به السفهاء ، أو يباهى به العلماء ، أو يستميل به قلوب العباد ، أو لينال من دنياهم ،أو ما أشبه ذلك . فإن مثل هذا إذا لاح له شيء مما طلب زهِدَ فى التعلم ، ورغب فى التقدم ، وصعب عليه إحكام ما ابتدأ فيه ، وأنف من الاعتراف بالتقصير ، فرضى بحاكم عقله ، وقاس بجهله ، فصار ممن سئل فأفتى بغير علم فضَلَّ وأضلَّ . أعاذنا الله من ذلك بفضله . وفى الحديث : «لا تَعلّموا العلم لتباهوا به العلماء ، ولا لتماروا به السفهاء ، ولا لتحتازوا به المجالس ، فمن فعل ذلك فالنار النار[1]». وقال :«من تعلم علما مما يُبتغى به وجه الله لا يتعلمه إلا ليصيب به غرضا من الدنيا، لم يجد عَرف الجنة يوم القيامة [2] » وفى بعض الحديث سئل عليه السلام عن الشهوة الخفية فقال : « هو الرجل يتعلم العلم يريد أن يُجلَس اليه[3] » الحديث! وفى القرآن العظيم : (ان الذين يَكتمون ما أَنْزَلَ اللهُ مِنَ الكتابِ ويَشْتَرون به ثَمناً قليلاً أولَـئكَ ما يأكلون فِي بُطونِهِمْ إلاَّ النَّار) الآية . والأدلة فى المعنى كثيرة

(١) رواه ابن ماجه وابن حبان في صحيحه والبيهقى عن جابر(ولفظه ولا تخيروا به المجالس)ورواه أيضا ابن ماجه بنحوه من حديث حذيفة (ترغيب)

(٢) رواه في الترغيب والترهيب بلفظ عرضا بالعين المهملة عن ابى داود وابن ماجه وابن حبان في صحيحه والحاكم وقال صحيح على شرط البخارى ومسلم

(٣) رواه في الجامع الصغير عن الديلمى فى مسند الفردوس عن ابى هريرة بلفظ احذروا الشهوة الخفية العالم يحب أن يجلس اليه ــ قال العزيزى ضعيف وقال المناوى قال ابن حجر فيه إبراهيم بن محمد الاسلمى متروك

المقدمة الثامنة

العلم الذى هو العلم المعتبر شرعا ـ أعنى الذى مدح الله ورسوله أهله على الإطلاق — هو العلم الباعث على العمل الذى لا يُخلى صاحبَه جاريا مع هواه كيفما كان ، بل هو المتقيِّد لصاحبه بمقتضاه ، الحاملُ له على قوانينه طوعا أو كرها ومعنى هذه الجملة (١) أن أهل العلم فى طلبه وتحصيله على ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى الطالبون له ولمَّا يحصلُوا على كماله بعد ، وإنما هم فى طلبه فى رتبة التقليد . فهؤلاء إذا دخلوا فى العمل به ، فبمقتضى الحمل التكليفى ، والحث الترغيبى والترهيبى . وعلى مقدار شدة التصديق يخف ثقل التكليف . فلا يكتفى العلم ههنا بالحمل ، دون أمر آخر خارج مقوله ، من زجر ، أو قصاص ، أو حد ، أو تعزير ، أو ماجرى هذا المجرى . ولا احتياج ههنا إلى إقامة برهان على ذلك ؛ إذ التجربة الجارية فى الخلق قد أعطت فى هذه المرتبة برهانا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه

والمرتبه الثانية الواقفون منه على براهينه ، ارتفاعا عن حضيض التقليد المجرد ، واستبصارا فيه ، حسبما أعطاه شاهد النقل ، الذى يصدِّقه العقل تصديقا يطمئن اليه ، ويعتمد عليه ، إلا أنه بَعدُ منسوب الى العقل لا الى النفس ، بمعنى أنه لم يصر كالوصف الثابت للانسان ؛ وإنما هو كالأشياء المكتسبة ، والعلوم المحفوظة ، التى يتحكم عليها العقل ، وعليه يعتمد فى استجلابها ، حتى تصير من جملة مودعاته . فهؤلاء إذا دخلوا فى العمل خفّ عليهم خفة أخرى زائدة على مجرد التصديق فى المرتبة الاولى ، بل لانسبة بينهما . إذ هؤلاء يأبى لهم البرهان المصدِّق أن يُكذِّبوا ؛ ومن جملة التكذيب الخفى ، العمل على مخالفة

(٢) أولئك الثلاثه أول خلق الله تسعر بهم النار يوم القيامة

العلم الحاصل لهم؛ ولكنهم حين لم يصرْ لهم كالوصف، ربما كانت أوصافهم الثابتة من الهوى والشهوة الباعثة الغالبة أقوى الباعثين فلا بد من الافتقار إلى أمر زائد من خارج . غير انه يتسع فى حقهم فلا يقتصر فيه على مجرد الحدود والتعزيرات، بل ثم أمور أخر كمحاسن العادات، ومطالبه المراتب التى بلغوها بما يليق بها، وأشباه ذلك . وهذه المرتبة ايضا يقوم البرهان عليها من التجربة. إلا إنها أخفى مما قبلها ، فيحتاج الى فضل نظر موكول الى ذوى النباهة فى العلوم الشرعية، والأخذ فى الاتصافات السلوكية .

والمرتبة الثالثة الذين صار لهم العلم وصفا من الأوصاف الثابتة، بمثابة الأمور البديهية فى المعقولات الأول، أو تقاربها، ولا يُنظر إلى طريق حصولها، فإن ذلك لا يحتاج اليه، فهؤلاء لا يخليهم العلم وأهواءهم إذا تبين لهم الحق، بل يرجعون إليه رجوعهم الى دواعيهم البشرية، وأوصافهم الخلقية

وهذه المرتبة هى المترجم لها .

والدليل على صحتها من الشريعة كثير، كقوله تعالى : (أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ ؟) ثم قال . (قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ؟). الآية ؛ فنسب هذه المحاسن إلى أولى العلم من أجل العلم، لا من أجل غيره . وقال تعالى : (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم) والذين يخشون ربهم هم العلماء، لقوله : (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ) وقال تعالى :(وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ) الآية . ولما كان السحرة قد بلغوا فى علم السحر مبلغ الرسوخ فيه، وهو معنى هذه المرتبة، بادروا إلى الانقياد والإيمان، حين عرفوا من علمهم أن ماجاء به موسى عليه السلام حق، ليس بالسحر ولا الشعوذة؛ ولم

يمنعهم من ذلك التخويف ولا التعذيب الذى توعدهم به فرعون. وقال تعالى: (وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون). فحصر تعقلها فى العالمين، وهو قصد الشارع من ضرب الأمثال. وقال: (أفمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى؟). ثم وصف أهل العلم بقوله: (الذين يوفون بعهد الله) إلى آخر الأوصاف، وحاصلها يرجع الى أن العلماء هم العاملون وقال فى أهل الإيمان - والإيمان من فوائد العلم - (إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم - الى أن قال - أولئك هم المؤمنون حقاً). ومن هنا قرن العلماء فى العمل بمقتضى العلم، بالملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون فقال تعالى: (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو). فشهادة الله تعالى وفق علمه [1] ظاهرة التوافق، إذ التخالف محال، وشهادة الملائكة على وفق ما علموا صحيحة، لأنهم محفوظون من المعاصى، وأولو العلم أيضاً كذلك من حيث حفظوا بالعلم. وقد كان الصحابة رضى الله عنهم إذا نزلت عليهم آية فيها تخويف أحزنهم ذلك وأقلقهم، حتى يسألوا النبى ﷺ، كنزول آية البقرة: (وإن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه..) الآية! وقوله: (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ..) الآية!. وإنما القلق والخوف من آثار العلم بالمنزل.[2] والادلة أكثر من إحصائها هنا. وجميعها يدل

(١) أجرى الشهادة على ظاهرها. والمفسرون يقولون انها بمعنى اقامة الأدلة ونصب الدلائل فى الكون على ذلك. فشهد بمعنى أقام ما يدل عليه (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق)

(٢) لأنه لما كان علمهم علما ملجئا لهم الى الجرى على مقتضاه طوعا أو كرها، وعرفوا أنهم قد يحصل منهم ما ليس على مقتضاه لأنه فوق الطاقة البشرية فلا يكون لهم الأمن من غضب الله كما فى الآية الثانية، ولا بد من حسابهم عليه كما فى الآية الأولى، حصل لهم القلق الى أن فهموا ما يزيله عنهم

على أن العلم المعتبر هو الملجىء إلى العمل به

فإن قيل : هذا غير ظاهر من وجهين :

أحدهما أن الرسوخ فى العلم إما أن يكون صاحبه محفوظا به من المخالفة أو لا . فإن لم يكن كذلك فقد استوى أهل هذه المرتبة مع من قبلهم ؛ ومعناه أن العلم بمجرده غير كاف فى العمل به ،ولا ملجىء إليه . و إن كان محفوظا به من المخالفة لزم أن لا يعصى العالم إذا كان من الراسخين فيه ؛ لكن العلماء تقع منهم المعاصى ما عدا الأنبياء عليهم السلام . و يشهد لهذا فى أعلى الأمور قوله تعالى فى الكفار :(وجَحَدُوا بها واسْتَيْقَنَتْها أنفسهم ظُلما وعلُوّا) . وقال . (الذين آتيناهُمُ الكتابَ يَعرفونَهُ كمايعرِفونَ أَبناءَهم ، و إنَّ فريقاً منهُمْ لَيَكْتُمُونالحقَّ وهُمْ يَعلمون). وقال : (وكَيف يُحكِّمونك وعِندهُمُ التَّوراةُ فيها حُكْمُاللهِ ثُمّ يَتولَّون مِن بَعدِ ذلك ؟) . وقال : (ولقد عَلِمُوا لمَنِ اشتراه مَالَهُ فى الآخرة مِن خلاَقٍ ــ ثمقالــولَبِئس ما شَرَوْا به أنفُسَهمْلو كانوا يَعلَمون) وسائر ما فى هذا المعنى ؛ فأثبت لهم المعاصى والمخالفات مع العلم . فلو كان العلم صاداًا عن ذلك لم يقع

والثانى ما جاء منذم العلماء السوء ؛وهو كثير . ومن أشدّ مافيه قوله عليه السلام : « إنّ اشدَّ الناسِ عذاباً يومَ القيامة عالمٌ لم ينفعْه الله بعلمه » [1] وفى القرآن:(أتأمرون الناسَ بالبِرِّ وتَنسَوْن أنفسَكم وأنتم تَتلُونَ الكتاب ؟) وقال :(إنَّ الذين يكتمُونَ ما أَنزلْنا مِن البيِّنات والهُدَى) الآية ! وقال : (إنّ الذين يكتُمُونَ ما أنزل اللهُ مِنَ الكتابِ ويشترون به ثَمناً قليلاً) الآية ! وحديث الثلاثة الذين هم أول من تسعر بهم النار يوم القيامة.والأدلة فيه

(٤) تقدم بلفظ ان من اشد الناس الخ ..

كثيرة . وهو ظاهر فى أن أهل العلم غير معصومين بعلمهم ، ولا هو مما يمنعهم عن إتيان الذنوب ؛ فكيف يقال : إن العلم مانع من العصيان ؟

فالجواب عن الأول أن الرسوخ فى العلم يأبى للعالم أن يخالفه ، بالأدلة المتقدمة ، وبدليل التجربة العادية ؛ لأن ما صار كالوصف الثابت لا يتصرف صاحبه إلا على وفقه اعتيادا . فإن تخلف فعلى أحد ثلاثة أوجه :

الاول مجرد العناد ، فقد يخالف فيه مقتضى الطبع الجبلى ؛ فغيره أولى ؛ وعلى ذلك دل قوله تعالى :(وجَحَدُوا بِها)الآية ! وقوله تعالى :(ودَّ كثيرٌ من أهلِ الكتابِ لو يَرُدُّونكم مِن بعدِ إيمانِكم كُفَّاراً حسداً مِن عند أَنفُسِهِمْ مِن بَعدِ ما تبيَّن لهمُ الحقُّ) وأشباه ذلك . والغالب على هذا الوجه أن لا يقع إلا لغلبة هوى ، من حب دنيا أو جاه أو غير ذلك ، بحيث يكون وصفُ الهوى قد غمَر القلبَ حتى لا يعرفَ معروفا ولا يُنكرَ منكرا

والثانى الفلتات الناشئة عن الغفلات التى لا ينجو منها البشر ؛ فقد يصير العالم بدخول الغفلة غير عالم . وعليه يدل عند جماعة قوله تعالى : (إنما التَّوبةُ على الله للذين يَعمَلونَ السُّوءَ بجهالة ثُم يتوبونَ مِنْ قريبٍ) الآية ! . وقال تعالى :(إن الذين اتقَوْا إذا مسَّهم طائفٌ من الشيطانِ تذكَّروا فإذاهم مُبصِرون ! : ومثل هذا الوجه لا يَعترض على أصل المسألة ، كما لا يَعترض نحوُه على سائر الأوصاف الجبلّية ؛ فقد لا تبصر العين ، ولا تسمع الأذن ، لغلبة فكر أو غفلة أو غيرهما ؛ فترتفع فى الحال منفعة العين والأذن حتى يصاب[1] ، ومع ذلك لا يقال إنه غير مجبول على السمع والإبصار ، فما نحن فيه كذلك

(١) أى فيصاب بسقطة فى وهدة لانه لم يبصرها ،أوتؤذيه دابة أو غيرها لم يسمع حركتها أو صوتها من بعد فيتقيها.كل هذا من غفلة طرأت على غير مقتضى طبيعته فكذلك فلتات العالم

والثالث كونه ليس من أهل هذه المرتبة ، فلم يصر العلم له وصفا ، أو كالوصف مع عده من أهلها. وهذا يرجع إلى غلط فى اعتقاد العالم فى نفسه . أو اعتقاد غيره فيه . ويدل عليه قوله تعالى : (وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ؟) وفى الحديث : « إن اللهَ لا يَقبِض العلم انتزاعا يَنتزعه من الناس - إلى أن قال - اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلُّوا وأضلُّوا [1] » وقوله : « ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة ، أشدُّها فتنة على أمتى الذين يقيسون الأمورَ بآرائهم [2] » الحديث ! فهؤلاء وقعوا فى المخالفة بسبب ظن الجهل علما ، فليسوا من الراسخين فى العلم ، ولا ممن صار لهم كالوصف ، وعند ذلك لا حفظ لهم فى العلم ، فلا اعتراض بهم.

فأما من خلا عن هذه الأوجه الثلاثة فهو الداخل تحت حفظ العلم ، حسبما نصته الأدلة ، وفى هذا المعنى من كلام السلف كثير . وقد روى عن النبى ﷺ أنه قال « : إن لكل شيء إقبالا وإدبارا ، وإن لهذا الدين إقبالا وإدبارا ، وإن من إقبال هذا الدين ما بعثنى الله به ، حتى إن القبيلة لتتفقه من عند أسرها ، أو قال آخرها ، حتى لا يكون فيها الا الفاسق أو الفاسقان ، فهما مقموعان ذليلان إن تكلما أو نطقا قُمعا وقُهرا واضطُهدا [3] » الحديث ! وفى الحديث « سيأتى

(١) رواه الشيخان والترمذى

(٢) سيقول عنه المؤلف في المسألة التاسعة من كتاب الاجتهاد : انه ذكره ابن عبد البر بسند لم يرضه - وفي لفظه هناك بعض اختلاف عما هنا

(٣) ذكره فى كتاب راموز الحديث (للشيخ احمد ضياء الدين) كما يأتى : لكل شيء اقبال وادبار ، وان من اقبال هذا الدين ان يفقه القبيلة كلها بأسرها حتى لا يوجد فيها الا الرجل الجافي أو الرجلان ، وان من ادبار هذا الدين ان يجفو القبيلة كلها باسرها حتى لا يوجد فيها الا الرجل الفقيه او الرجلان فهما مقهوران ذليلان لا يجدان على ذلك اعوانا ولا أنصارا - رواه ابن السنى وأبو نعيم عن ابى أمامة

على أمتى زمان يكثر القراء، ويقل الفقهاء، ويقبض العلم، ويكثر الهرج [١] — إلى أن قال — ثم يأتى من بعد ذلك زمان يقرأ القرآن رجال من أمتى لا يجاوز تراقيهم، ثم يأتى من بعد ذلك زمان يجادل المنافق المشرك بمثل مايقول». وعن على: «ياحملة العلم اعملوا به، فإن العالم من علم ثم عمل ووافق علمه عمله، وسيكون أقوام يحملون العلم لا يجاوز تراقيهم، تخالف سريرتهم علانيتهم، ويخالف علمهم عملهم، يقعدون حلقاً يباهى بعضهم بعضا؛ حتى إن الرجل ليغضب على جليسه أن يجلس إلى غيره ويدعه. أولئك لا تصعد أعمالهم تلك الى الله عز وجل». وعن ابن مسعود. «كونوا للعلم رعاة، ولا تكونوا له رواة، فإنه قد يرعوى [٢] ولا يروى، وقد يروى ولا يرعوى» وعن أبى الدرداء «لا تكون تقيا حتى تكون عالما؛ ولا تكون بالعلم جميلا حتى تكون به عاملا». وعن الحسن: «العالم الذى وافق علمه عمله؛ ومن خالف علمه عمله فذلك راوية حديث، سمع شيئا فقاله». وقال الثورى: «العلماء اذا علموا عملوا؛ فإذا عملوا شغلوا؛ فاذا شغلوا فقدوا، فاذا فقدوا طلبوا، فاذا طلبوا هربوا.» وعن الحسن قال: «الذى يفوق الناس فى العلم جدير أن يفوقهم فى العمل». وعنه فى قول الله تعالى: (وعلمتم مالم تعلموا أنتم ولا آباؤكم). قال: علمتم فعلمتم ولم تعملوا، فوالله ماذلكم بعلم. وقال الثورى «العلم يهتف بالعمل، فإن أجابه، وإلا ارتحل». وهذا تفسير معنى كون العلم هو الذى يلجىء الى العمل. وقال الشعبى: «كنا نستعين على حفظ الحديث بالعمل به» ومثله عن وكيع بن الجراح. وعن ابن مسعود: «ليس العلم عن كثرة الحديث، انما العلم خشية الله.» والآثار فى هذا النحو كثيرة

(١) اخرجه الطبرانى في الأوسط والحاكم عن أبى هريرة
(٢) لعلها فانه قد يرعى. وكذلك ما بعدها

وبماذكر يتبين الجواب عن الإشكال الثانى ، فإن علماء السوء هم الذين لا يعملون بما يعلمون ، وإذا لم يكونوا كذلك فليسوا فى الحقيقة من الراسخين فى العلم ، وإنما هم رواة ـ والفقه فيما رووا أمر آخر ـ أو ممن غلب عليهم هوى غطّى على القلوب ـ والعياذ بالله .

على أنّ المثابرة على طلب العلم ، والتفقه فيه ، وعدم الاجتزاء باليسير منه ، يجر إلى العمل به ويلجىء اليه ، كما تقدم بيانه . وهو معنى قول الحسن : « كنا نطلب العلم للدنيا فجرّنا إلى الآخرة » وعن معمر أنه قال : كان يقال « من طلبَ العلمَ لغير الله يأبى عليه العلم حتى يصيّره إلى الله » . وعن حبيب بن أبى ثابت : طلبنا هذا الأمر وليس لنا فيه نية ثم جاءت النية بعد . وعن الثورى قال : « كنا نطلب العلم للدنيا فجرّنا إلى الآخرة » وهو معنى قوله فى كلام آخر : « كنت أَغبِط الرجل يُجتمع حوله ، ويكتب عنه ، فلما ابتُليت به وددت أنى نجوت منه كفافا ، لا علىّ ولا لى » وعن أبى الوليد الطيالسى قال : سمعت ابن عيينة منذ أكثر من ستين سنة يقول : « طلبنا هذا الحديث لغير الله فأعقبنا الله ما ترون » . وقال الحسن : « لقد طلب أقوامٌ العلمَ ما أرادوا به الله وما عنده ، فما زال بهم حتى أرادوا به الله وما عنده . » فهذا أيضا مما يدل على صحة ما تقدم

(فصل) ويتصدى النظر هنا فى تحقيق هذه المرتبة ، وما هى ؟ والقول فى ذلك على الاختصار أنها أمر باطن ، وهو الذى عبّر عنه بالخشية فى حديث ابن مسعود ، وهو راجع إلى معنى الآية ، وعنه عبر فى الحديث فى أول ما يُرفع من العلم الخشوع [1] . وقال مالك : « ليس العلم بكثرة الرواية ولكنه نور

(١) روى فى التيسير عن الترمذى حديثا طويلا جاء فيه اول علم يرفع من الناس الخشوع

يجعله الله فى القلوب . » وقال أيضا : « الحكمة والعلم نور يهدى به الله من يشاء ؛ وليس بكثرة المسائل ، ولكن عليه علامة ظاهرة: وهو التجافى عن دار الغرور ، والإنابة إلى دار الخلود. » وذلك عبارة عن العمل بالعلم من غير مخالفة. وأما تفصيل القول فيه فليس هذا موضع ذكره . وفى كتاب الاجتهاد منه طرف ، فراجعه إن شئت ، و بالله التوفيق

المقدمة التاسعة

من العلم ما هو من صُلب العلم ؛ ومنه ما هو مُلَح العلم ، لا من صلبه ؛ ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه . فهذه ثلاثة أقسام

القسم الأول هو الأصل والمعتمد ، والذى عليه مدار الطلب ، و إليه تنتهى مقاصد الراسخين ؛ وذلك ما كان قطعيا أو راجعا إلى أصل قطعى . والشريعة المباركة المحمدية منزّلة على هذا الوجه . ولذلك كانت محفوظة فى أصولها وفروعها كما قال الله تعالى : (إنّا نحن نزّلنا الذِّكرَ وإنّا له لَحافظون) . لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التى بها يكون صلاح الدارَين: وهى الضروريات، والحاجيات، والتحسينات ، وما هو مكمّل لها ومتمّم لأطرافها . وهى أصول الشريعة . وقد قام البرهان القطعى على اعتبارها . وسائر الفروع مستندة إليها . فلا إشكال فى أنها علم أصل ، راسخ الأساس ، ثابت الأركان

هذا . و إن كانت وضعية لا عقلية ، فالوضعيات قد تجارى العقليات فى إفادة العلم القطعى ؛ وعلم الشريعة من جملتها ؛ إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها ، حتى تصير فى العقل مجموعة فى كلّيات مطردة ، عامة ثابتة ، غير زائلة ولا متبدلة ، وحاكمة غير محكوم عليها ؛ وهذه خواص

الكليات العقليّات . وأيضا فإن الكليات العقلية مقتبسة من الوجود ؛ وهو أمر وضعى ، لا عقلى ؛ فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار ، وارتفع الفرق بينهما

فإذاً لهذا القسم [1] خواص ثلاث ، بهنّ يمتاز عن غيره :

إحداها العموم والاطراد ؛ فلذلك جرت الأحكام الشرعية فى أفعال المكلفين على الإطلاق ، وإن كانت آحادها الخاصة لاتتناهى ؛ فلاعمل يفرض ، ولا حركة ولاسكون يُدعى ، إلا والشريعة عليه حاكمة إفرادا وتركيبا . وهومعنى كونها عامة . وإن فرض فى نصوصها أو معقولها خصوص ما ، فهو راجع الى عموم ؛ كالعرايا ، وضرب الدية على العاقلة ، والقراض ، والمساقاة [2] والصاع فى المصراة [3] وأشباه ذلك . فإنها راجعة إلى أصول حاجيّة أو تحسينية أو ما يكملها . وهى أمور عامة . فلا خاص فى الظاهر إلا وهو عام فى الحقيقة . والاعتبار فى أبواب الفقه يبين ذلك

والثانية الثبوت من غير زوال ؛ فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخا ، ولا تخصيصا لعمومها ، ولا تقييدا لاطلاقها ، ولا رفعا لحكم من أحكامها ؛ لابحسب

---

(١) أصوله وفروعه

(٢) فعموم النهى عن الغرر ، وعدم مسئولية الشخص عن فعل غيره ، وفساد المعاملات المشتملة على الجهالة فى الثمن أو الأجرة مثلا ، يشمل بظاهره هذه المسائل ولكن لما كان لها فى الواقع علل معقولة تجعل حكمها مغايرا لحكم العمومات المذكورة ، وقد أخذت حكمها المعقول على خلاف حكم ما كان يشملها فى الظاهر ، أطلقوا عليها أنها مستثناة وقالوا أنها خاصة . وهى فى الحقيقة قواعد كلية أيضا انبنت على أصول من مقاصد الشريعة الثلاث

(٣) أنظر وجه نظمه فى هذا السلك مع انهم قالوا انه حكم تعبدى محض

عموم المكلفين ، ولا بحسب خصوص بعضهم ، ولا بحسب زمان دون زمان ، ولا حال دون حال ، بل ما أثبت سببا فهو سبب أبدا لا يرتفع ؛ وما كان شرطا فهو أبدا شرط ؛ وما كان واجبا فهو واجب أبدا ؛ أو مندوبا فمندوب ؛ وهكذا جميع الأحكام . فلا زوال لها ولا تبدل ، ولو فرض بقاء التكاليف إلى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك.

والثالثة كون العلم حاكما لا محكوما عليه ، بمعنى كونه مفيداً لعمل يترتب عليه مما يليق به . فلذلك انحصرت علوم الشريعة فيما يفيد العمل ، أو يصوب نحوه ؛ لا زائد على ذلك . ولا تجد فى العمل أبدا ماهو حاكم على الشريعة ؛ وإلا انقلب كونها حاكمة إلى كونها محكوما عليها . وهكذا سائر ما يعد من أنواع العلوم.

فإذاً كل علم حصل له هذه الخواص الثلاث فهو من صلب العلم ؛ وقد تبين معناها والبرهان عليها فى أثناء هذا الكتاب ؛ والحمد لله

والقسم الثانى وهو المعدود فى ملح العلم لا فى صلبه مالم يكن قطعياً ، ولا راجعاً إلى أصل قطعى ، بل إلى ظنى . أو كان راجعاً إلى قطعى إلا أنه تخلف عنه خاصة من تلك الخواص ، أو أكثر من خاصة واحدة ؛ فهو مخيل ، ومما يستفز العقل ببادىء الرأى والنظر الأول ، من غير أن يكون فيه إخلال بأصله ، ولا بمعنى غيره ؛ فإذا كان هكذا صح أن يعد فى هذا القسم

فأما تخلف الخاصية الأولى وهو الاطراد والعموم فقادح فى جعله من صلب العلم ؛ لأن عدم الاطراد يقوى جانب الاطراح ، ويضعف جانب الاعتبار ؛ إذ النقض فيه يدل على ضعف الوثوق بالقصد الموضوع عليه ذلك العلم ، ويقربه من الأمور الاتفاقية الواقعة عن غير قصد ؛ فلا يوثق به ولا يبنى عليه .

وأما تخلف الخاصية الثانية وهو الثبوت ، فيأباه صلب العلم وقواعده ؛ فإنه إذا حكم فى قضية ، ثم خالف حكمه الواقع فى القضية فى بعض المواضع أو بعض

لأحوال ، كان حكمه خطأ وباطلاً ، من حيث أطلق الحكم فيما ليس بمطلق ، أوعم فيما هو خاص ؛ فقدمَ الناظرُ الوثوقَ بحكمه . وذلك معنى خروجه عن صلب العلم .

وأما تخلف الخاصية الثالثة وهو كونه حاكما ، ومبنياً عليه ، فقادح أيضاً ؛ لأنه إنْ صح فى العقول لم يُستفد به فائدة حاضرة غير مجرد راحات النفوس ، فاستوى مع سائر ما يتفرج به ؛ وإنْ لم يصح فأحرى فى الاطّراح ، كمباحث السوفسطائيين ومن نحا نحوَهم .

ولتخلُّف بعض هذه الخواص أمثلة يلحق بها ماسواها :

﴿ أحدها ﴾ الحِكَم المستخرجة لما لا يعقل معناه على الخصوص فى التعبّدات ، كاختصاص الوضوء بالأعضاء المخصوصة ، والصلاة بتلك الهيئة من رفع اليدين والقيام والركوع والسجود ، وكونها على بعض الهيئات دون بعض ، واختصاص الصيام بالنهار دون الليل ، وتعيين أوقات الصلوات فى تلك الأحيان المعيّنة دون ما سواها من أحيان الليل والنهار ، واختصاص الحج بالأعمال المعلومة ، وفى الأماكن المعروفة ، وإلى مسجد مخصوص ، إلى أشباه ذلك مما لاتهتدى العقول إليه بوجه ، ولا تَطُور نحوه ،[1] فيأتى بعض الناس فيطرّق إليه حِكَما يزعم أنها مقصود الشارع من تلك الأوضاع ؛ وجميعها مبنىّ على ظن[2] وتخمين غير مطّرد فى بابه ، ولا مبنىّ عليه عمل ، بل كالتعليل بعد السماع للأمور الشواذّ . وربما كان من هذا النوع ما يُعدّ من القسم الثالث ، لجنايته على الشريعة فى دعوى

---

(١) اى لا تحوم جهته من الطور وهو الحوم حول الشيء

(٢) فيكون من باب ما انتفى فيه خاصتان ومع ذلك فهو مبنى على ظنى وربما يستفاد منه أن قوله سابقا الا أنه تخلف عنه خاصة ليس خاصا بما كان مبنيا على قطعى وأنه لو كان ظنيا وانتفى فيه خاصة او اكثر يصح أن يعد من هذا القسم فتأمل

ماليس لنا به علم ، ولا دليل لنا عليه [١].

والثانى تحمُّل الأخبار والآثار على التزام كيفيات لا يلزم مثلها ، ولا يُطلب التزامها ، كالأحاديث المسلسلة التى أُتى بها على وجوه ملتزمة فى الزمان المتقدم على غير قصد ، فالتزمها المتأخرون بالقصد ، فصار تحمُّلها على ذلك القصد تحرّياً له ، بحيث يتعنّى فى استخراجها ويبحث عنها بخصوصها ؛ مع أن ذلك القصد لا ينبنى عليه عمل ، وإنْ صحبها العمل ؛ لأنَّ تخلفه فى أثناء تلك الأسانيد لا يقدح فى العمل بمقتضى تلك الأحاديث ، كما فى حديث : « الراحمون يرحمهم الرحمن [٢] » فإنهم التزموا فيه أن يكون أولَ حديث يسمعه التلميذ من شيخه ؛ فإن سمعه منه بعد ما أخذ عنه غيره لم يمنع ذلك الاستفادة بمقتضاه ؛ وليس [٣] بمطّرد فى جميع الأحاديث النبوية أو أكثرها ، حتى يقال إنه مقصود . فطلب مثل ذلك من مُلح العلم لا من صُلبه

والثالث التأنّق [٤] فى استخراج الحديث من طرق كثيرة ، لا على قصد طلب تواتره ، بل على أن يعدّ آخذاً له عن شيوخ كثيرة ، ومن جهات شتى ، وإن كان راجعاً إلى الآحاد فى الصحابة أو التابعين أو غيرهم ؛ فالاشتغال بهذا من الملح ، لا من صلب العلم . خرّج أبو عمر بن عبد البر عن حمزة بن محمد

(١) كالنهى عن اتخاذ التماثيل يقولون ان العلة فى التحريم خشية ان تجر الى احترامها ثم الى عبادتها لقرب الالف بعبادة الاوثان فلما أيس الآن من ذلك صار لا مانع من اتخاذها . فهذا استنباط للعلة بطريق الظن واتباع الهوى)

(٢) رواه احمد وابو داود والترمذى وقال حسن صحيح وفى رواية يرحمهم الله

(٣) فيكون انتفى فيه الخاصتان المتفيتان فى المثال قبله

(٤) وهو مما انتفى فيه فائدة بناء عمل عليه لانه مادام ذلك راجعا الى كثرة الرواة فى بعض طبقاتهم فى الحديث لا الى جميع الطبقات حتى يفيد قوة فى الحديث لا يكون فيه فائدة ولا ينبنى عليه ترجيح للحديث على غيره

الـكنانى قال : خرَّجت حديثاً واحداً عن النبى ﷺ من مائتى طريق ، أو من نحو مائتى طريق ـ شكّ الراوى ـ قال : فداخلنى من ذلك من الفرح غير قليل ، وأُعجبتُ بذلك ، فرأيت يحيى بن معين فى المنام ، فقلت له : يا أبا زكريا قد خرَّجتُ حديثاً عن النبى ﷺ من مائتى طريق . قال فسكتَ عنى ساعة ، ثم قال : أخشى أن يدخل هذا تحت : « أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ » . هذا ما قال . وهو صحيح فى الاعتبار ؛ لأنّ تخريجه من طرق يسيرة كاف فى المقصود منه ، فصار الزائد على ذلك فضلا

والرابع العلوم المأخوذة من الرؤيا ، مما لا يرجع إلى بشارة ولا نذارة ؛ فإنّ كثيراً من الناس يستدلّون على المسائل العلمية بالمنامات وما يتلقى منها تصريحاً ؛ فإنها وإن كانت صحيحة ، فأصلها الذى هو الرؤيا غير معتبر فى الشريعة فى مثلها[1] ، كما فى رؤيا الـكنانى المذكورة آنفاً ؛ فإنّ ما قال فيها يحيى بن معين صحيح ؛ ولكنه لم نحتج[2] به حتى عرضناه على العلم فى اليقظة ؛ فصار الاستشهاد به مأخوذا من اليقظة لا من المنام ؛ وإنما ذكرت الرؤيا تأنيسا . وعلى هذا يحمل ما جاء عن العلماء من الاستشهاد بالرؤيا

والخامس المسائل التى يختلف فيها فلا ينبنى على الاختلاف فيها فرع عملى إنما تُعد من الملح ، كالمسائل المنبّه عليها قبلُ فى أصول الفقه ؛ ويقع كثير منها فى سائر العلوم ؛ وفى العربية منها كثير ، كمسألة اشتقاق الفعل من المصدر ، ومسألة اللهُمّ ، ومسألة أشياء ، ومسألة الأصل فى لفظ الاسم ؛ وإن انبنى البحث فيها على أصول مطّردة ؛ ولـكنها لا فائدة تجنى ثمرة للاختلاف فيها . فهى خارجة عن صلب العلم

---

(١) أى مثل هذه الاستدلالات فلم يجعلها الشرع من الأدلة على الأحكام وانما جعلها بشارة للمؤمنين مثلا

(٢) فهذا من باب الظنى غير المطرد ولا ينبنى عليه عمل

والسادس الاستناد إلى الأشعار فى تحقيق المعانى العلمية والعملية ؛ وكثيراً مايجرى مثل هذا لأهل التصوف فى كتبهم ، وفى بيان مقاماتهم ، فينتزعون معانى الأشعار ، ويضعونهاللتخلق بمقتضاها ؛ وهو فى الحقيقة من الملح [1]؛ لما فى الأشعار الرقيقة من إمالة الطباع ، وتحريك النفوس إلى الغرض المطلوب ؛ ولذلك اتخذه الوعاظ ديدنا ، وأدخلوه فى أثناء وعظهم ؛ وأما إذا نظرنا إلى الأمر فى نفسه فالاستشهاد بالمعنى . فإن كان شرعياً فمقبول ، وإلا فلا

والسابع الاستدلال على تثبيت المعانى بأعمال المشار إليهم بالصلاح ، بناء على مجرد تحسين الظن ، لازائد عليه ؛ فإنه ربما تكون أعمالهم حجة ، حسبما هو مذكور فى كتاب الاجتهاد ؛ فإذا أخذ ذلك بإطلاق فيمن يحسّن الظن به فهو ــ عند مايسلم من القوادح ــ من هذا القسم ؛ لأجل ميل الناس إلى من ظهر منه صلاح وفضل ؛ ولكنه ليس من صلب العلم ، لعدم اطّراد الصواب فى عمله ، ولجواز تغيّره فإنما يؤخذ ــ إن سلم ــ هذا المأخذ

والثامن كلام أرباب الأحوال[2] من أهل الولاية ، فإن الاستدلال به من قبيل مانحن فيه وذلك أنهم قد أوغلوا فى خدمة مولاهم ، حتى أعرضوا عن غيره جملة ، فمال بهم هذا الطرف إلى أن تكلموا بلسان الاطّراح لكل ما سوى الله ، وأعربوا عن مقتضاه ؛ وشأن من هذا شأنه لايطيقه الجمهور ؛ وهم إنما يكلمون به الجمهور . وهو وإن كان حقًّا فى رتبته ، لا مطلقا ؛ لأنه يصير ــ فى حق الأكثر ــ من الحرج أو تكليف مالا يطاق ، بل ربما ذموا بإطلاق ماليس بمذموم إلا على وجه دون وجه ، وفى حال دون حال ؛ فصار أخذه بإطلاق موقعا

---

(١) لانها ليست قطعية ولا مبنية على قطعى غالبا ولا هى مطردة عامة

(٢) وهو مما انتفى فيه الاطراد. وأخذ كلامهم على الاطراد والاطلاق موقع فى مفسدة الحرج او تكليف مالا يطاق. فالبحث فى كلامهم وشرحه من الملح

فى مفسدة ، بخلاف أخذه على الجملة فليس على هذا من صلب العلم ، و إنما هو من مُلَحه ومستحسناته

والتاسع حمل بعض العلوم على بعض فى بعض قواعده ، حتى تحصل الفتيا فى أحدها بقاعدة الآخر ، من غير أن تجتمع القاعدتان فى أصل واحد حقيقى ؛ كما يحكى عن الفرّاء النحوى أنه قال : من برع فى علم واحد سهل عليه كل علم . فقال له محمد بن الحسن القاضى ـ وكان حاضرا فى مجلسه ذلك ، وكان ابن خالة الفراء ـ فأنت قد برعت فى علمك ، فخذ مسألة أسألك عنها من غير علمك ! ماتقول فيمن سها فى صلاته ثم سجد لسهوه فسها فى سجوده أيضا ؟ قال الفراء : لا شئ عليه . قال: وكيف ؟ قال: لأن التصغير عندنا لا يصغّر ؛ فكذلك السهو فى سجود السهو لا يسجد له ، لأنه بمنزلة تصغير التصغير ؛ فالسجود للسهو هو جبر للصلاة ، والجبر لا يُجبر ، كما أن التصغير لا يصغر . فقال القاضى ما حسبت أن النساء يلدن مثلك

فأنت ترى ما فى الجمع بين التصغير والسهو فى الصلاة من الضعف ؛ إذ لا يجمعهما فى المعنى أصل حقيقى فيُعتبرَ أحدُهما بالآخر . فلو جمعهما أصل واحد لم يكن من هذا الباب ؛ كمسألة الكسائى مع أبى يوسف القاضى بحضرة الرشيد . روى أن أبا يوسف دخل على الرشيد ، والكسائى يداعبه و يمازحه ، فقال له أبو يوسف : هذا الكوفى قد استفرغك وغلب عليك . فقال : يا أبا يوسف إنه ليأتينى بأشياء يشتمل عليها قلبى . فأقبل الكسائى على أبى يوسف ؛ فقال يا أبا يوسف ! هل لك فى مسألة ؟ فقال نحوٌ أم فقه ؟ قال : بل فقه . فضحك الرشيد حتى فحص برجله ثم قال : تلقى على أبى يوسف فقها ؟ قال نعم . قال يا أبا يوسف ماتقول فى رجل قال لامرأته أنت طالق أن دخلت الدار وفتح أن ؟ قال : إذا دخلت طلقت ، قال أخطأت يا أبا يوسف ، فضحك الرشيد ثم قال : كيف الصواب ؟ قال : إذا قال أن فقد وجب الفعل ووقع الطلاق ، و إن قال إن فلم يجب ولم يقع الطلاق ، قال فكان أبو يوسف بعدها لا يدع أن يأتى الكسائى ؛ فهذه

المسألة جارية على أصل لغوى لابد من البناء عليه فى العلمين

فهذه أمثلة ترشد الناظر إلى ماوراءها ، حتى يكون على بينة فيما يأتى من العلوم و يذر ؛ فإن كثيرا منها يستفزّ الناظر استحسانها ببادئ الرأى ، فيقطع فيها عمره ، وليس وراءها مايتخذ، معتمدا فى عمل ولا اعتقاد ، فيخيب فى طلب العلم سعيه . والله الواقى

ومن طريف الأمثلة فى هذا الباب ماحدّثناه بعضُ الشيوخ : أن أباالعباس ابن البناء سئل فقيل له : لِمَ لَمْ تعمل إنّ فى هذان من قوله تعالى: (إنّ هذَانِ لَسَاحِرَانِ) الآية ؟ فقال فى الجواب : لمّا لم يؤثر القول فى المقول، لم يؤثر العامل فى المعمول. فقال السائل : ياسيدى: وما وجه الارتباط بين عمل إن وقول الكفار فى النبيئين ؟ فقال له المجيب: ياهذا ! انما جئتك بنُوّارة يحسن رونقها، فأنت تريد أن تحكها بين يديك ثم تطلب منها ذلك الرونق- أوكلاما هذا معناه - فهذا الجواب فيه ماترى . و بعرضه على العقل يتبين مابينه و بين ماهو من صلب العلم

والقسم الثالث وهو ماليس من الصلب ، ولا من الملح ، مالم يرجع إلى أصل قطعى ولاظنى ، و إنما شأنه أن يكرّ على أصله أوعلى غيره بالإبطال ، مماصح كونه من العلوم المعتبرة ، والقواعد المرجوع إليها ، فى الأعمال والاعتقادات ، أو كان مُنهضا إلى إبطال الحق و إحقاق الباطل على الجملة . فهذا ليس بعلم ؛ لأنه يرجع على أصله بالإبطال ؛ فهوغير ثابت ، ولا حاكم ، ولامطرد أيضا، ولاهو من مُلَحه ، لأن الملح هى التى تستحسنها العقول ، وتستملحها النفوس ؛ إذ ليس يصحبها منفّر ، ولاهى مماتعادى العلوم ، لأنها ذات أصل مبنى عليه فى الجملة . بخلاف هذا القسم فإنه ليس فيه شئ من ذلك

هذا و إن مال بقوم فاستحسنوه وطلبوه فلِشُبَهٍ عارضة ، واشتباه بينه وبين ماقبله ، فربما عده الأغبياء مبنيا على أصل ، فمالوا إليه من ذلك الوجه ، وحقيقة

أصله وهمٌ وتخييلٌ لا حقيقة له ؛ مع ما ينضاف إلى ذلك من الأغراض والأهواء، كالإغراب باستجلاب غير المعهود، والجعجعة بإدراك ما لم يدركه الراسخون، والتبجّح بأن وراء هذه المشهورات مطالب لا يدركها إلا الخواصّ ، وأنهم من الخواصّ ... وأشباه ذلك مما لا يحصل منه مطلوب ، ولا يحور منه صاحبه إلا بالافتضاح عند الامتحان ، حسبما بينه الغزالى وابن العربى ومن تعرض لبيان ذلك من غيرهما

ومثال هذا القسم ما انتحله الباطنية فى كتاب الله ، من إخراجه عن ظاهره ؛ وأنّ المقصود وراء هذا الظاهر ، ولا سبيل إلى نيله بعقل ولا نظر ؛ وإنما يُنال من الإمام المعصوم تقليداً لذلك الإمام . واستنادُهم ــ فى جملة من دعاويهم ــ إلى علم الحروف ، وعلم النجوم . ولقد اتسع الخرق فى الأزمنة المتأخرة على الراقع ، فكثرت الدعاوى على الشريعة بأمثال ما ادّعاه الباطنية ، حتى آل ذلك إلى ما لا يُعقل على حال ، فضلا عن غير ذلك . ويشمل هذا القسم ما ينتحله أهل السفسطة والمتحكّمون . وكل ذاك ليس له أصل ينبنى عليه ، ولا ثمرة تجنى منه ، فلا تعلّق به بوجه

(فصل) وقد يعرض للقسم الأول أن يعدّ من الثانى . ويتصور ذلك فى خلط بعض العلوم ببعض ؛ كالفقيه يبنى فقهه على مسألة نحوية مثلا ، فيرجع إلى تقريرها مسألةً ــ كما يقررها النحوىُّ ــ لا مقدمةً مسلّمة ؛ ثم يردّ مسألته الفقهية إليها . والذى كان من شأنه أن يأتى بها على أنها مفروغ منها فى علم النحو فيبنى عليها ؛ فلمّا لم يفعل ذلك وأخذ يتكلم فيها ، وفى تصحيحها ، وضبطها ، والاستدلال عليها ، كما يفعله النحوىّ صار الإتيان بذلك فضلا غير محتاج إليه . وكذلك إذا افتقر إلى مسألة عددية ، فمن حقّه أن يأتى بها مسلّمة ليفرّع عليها فى علمه . فإن أخذ يبسط القول فيها كما يفعله العددى فى علم العدد ، كان فضلا معدودا من الملح إن عدّ منها . وهكذا سائر العلوم التى يخدم بعضها بعضا

ويعرض أيضا للقسم الأول أن يصير من الثالث . ويتصور ذلك فيمن يتبجح بذكر المسائل العلمية لمن ليس من أهلها ، أو ذكر كبار المسائل لمن لا يحتمل عقله إلا صغارها ، على ضد التربية المشروعة . فمثل هذا يوقع في مصائب ؛ ومن أجلها قال علي رضي الله عنه: « حدِّثوا الناس بما يفهمون . أتحبون أن يُكذَّب الله ورسوله ؟ » وقد يصير ذلك فتنة على بعض السامعين ، حسبما هو مذكور في موضعه من هذا الكتاب . وإذا عرض للقسم الأول أن يُعدّ من الثالث ، فأولى أن يعرض للثاني أن يعد من الثالث ، لأنه أقرب إليه من الأول . فلا يصح للعالم في التربية العلمية إلا المحافظة على هذه المعاني وإلا لم يكن مربِّيا ، واحتاج هو إلى عالم يربِّيه

ومن هنا لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد ، حتى يكون ريّانَ من علم الشريعة ، أصولِها وفروعِها ، منقولها ومعقولها ، غير مُخْلِدٍ إلى التقليد والتعصب للمذهب ؛ فإنه إن كان هكذا خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه فتنةً بالعَرَض ، وإن كان حِكمةً بالذات . والله الموفق للصواب

المقدمة العاشرة

إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية ، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا ، ويتأخر العقل فيكون تابعا ، فلا يَسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يُسرِّحه النقل . والدليل على ذلك أمور :

الأول أنه لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل ، لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة ، لأن الفرض أنه حدَّ له حدًّا ؛ فإذا جاز تعدِّيه صار الحد غير مفيد . وذلك في الشريعة باطل . فما أدّى إليه مثله

والثاني ما تبيّن في علم الكلام والأصول ، من أن العقل لا يحسِّن ولا يقبِّح ؛ ولو فرضناه متعديا لما حدَّه الشرع ، لكان محسِّنا ومقبِّحا . هذا خلف

والثالث أنه لوكان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل ؛ وهذا محال باطل ويبان ذلك : أن معنى الشريعة أنها تحدّ للمكلفين حدُوداً فى أفعالهم ، وأقوالهم ، واعتقاداتهم ؛ وهو جملة ما تضمنته . فإنْ جاز للعقل تعدّى حدٍّ واحد ، جاز له تعدّى جميع الحدود ؛ لأن ماثبت للشئ ثبت لمثله ؛ وتعدى حد واحد هو معنى إبطاله ، أى ليس هذا الحد بصحيح ؛ وإنْ جاز إبطال واحد ، جاز إبطال السائر ، وهذا لايقول به أحد ، لظهور محاله

فان قيل هذا مشكل من أوجه :

الأول أن هذا الرأى هو رأى الظاهرية، لأنهم واقفون مع ظواهر النصوص من غير زيادة ولا نقصان. وحاصله عدم اعتبار المعقول جملة ؛ ويتضمن نفى القياس الذى اتفق الأولون عليه

والثانى أنه قد ثبت للعقل التخصيص حسبما ذكره الأصوليون فى نحو: (والله على كلِّ شىء قديرٌ) و (على كلِّ شىء وكيلٌ) و (خالقُ كلِّ شىء) ، وهو نقص من مقتضى العموم ؛ فلتَجُز الزيادة ؛ لأنها بمعناه ، [1] ولأن الوقوف

(١) فى أن كلا منهما تصرف ،ومن له النقص له "الزيادة" هكذا يفهم هذا الاستدلال مجملا حتى يكون للدليل بعده فائدة جديدة" وهي أنها يشتركان فى المعنى الخاص المطلوب بناء الاشكال عليه فى قوله ولما لم يعد الخ الا ان تكون الواو فى قوله ولان زائدة فى النسخ. ثم يبقى النظر فى أن أصل الدعوى هي تعدى حد الشرع وأبطاله بالعقل سواء فى ذلك النقص والزيادة وعليه فكان المفهوم أنه يجعل نفس النقص مما يقتضيه العموم تعديا أيضا يعترض به ويقول ان ماأصلته هنا ينافيه اصل آخر وهو تخصيص العقل لانه نقص ثم يبنى على تخصيص العقل وكونه نقصا مما حده الشرع الاشكال بالزيادة على الطريق الذى قرره كما راعى الاشكال بالزيادة والنقص فى الاشكال الثالث . وقد وجه همته فى الجواب عن الاشكال الثانى الى طرف النقص فأبطله، ثم قال فلا يصح قياس المجاوزة عليه وهو يقتضى أنه راعى الاعتراض بالنقص مدمجا فى قوله وهو نقص يعنى وهذا اشكال ثم أخذه مقدمة فقال فلتجز الزيادة

دون حد النقل كالمجاوز له ، فكلاهما إبطال للحدّ على زعمك . فإذا جاز إبطاله مع النقص جاز مع الزيادة ؛ ولما لم يُعدّ هذا إبطالا للحد فلا يعد الآخر

والثالث أنّ للأصوليين قاعدةً قضت بخلاف هذا القضاء ؛ وهى أنّ المعنى المناسب إذا كان جليا سابقا للفهم عند ذكر النص ، صحّ تحكيم ذلك المعنى فى النص ، بالتخصيص له ، والزيادة عليه . ومثّلوا ذلك بقوله عليه السلام : « لا يَقضِى القاضى وهو غَضْبان » ، فمنعوا ـ لأجل معنى التشويش ـ القضاء مع جميع المشوّشات ، وأجازوا مع مالا يشوّش من الغضب . فأنت تراهم تصرفوا بمقتضى العقل فى النقل من غير توقف ؛ وذلك خلاف ما أصّلت . وبالجملة فإنكار تصرفاتِ العقول بأمثال هذا ، إنكار للمعلوم فى أصول الفقه

فالجواب أنّ ما ذكرت لا إشكال فيه على ماتقرر .

أما الأول فليس القياس[1] من تصرفات العقول محضا ؛ وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة ، وعلى حسب ما أعطته من إطلاقٍ أو تقييد . وهذا مبين فى موضعه من كتاب القياس . فإنّا إذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه معتبر ، وأنه من الأمور التى قصدها الشارع ، وأمرَ بها ، ونبّه النبىُّ ﷺ على العمل بها ، فأين استقلال العقل بذلك ؟ بل هو مهتدٍ فيه بالأدلة الشرعية ، يجرى بمقدار ما أجْرته ، ويقف حيث وقّفته

وأما الثانى فسيأتى فى باب العموم والخصوص ـ إنْ شاء الله ـ أن الأدلة المنفصلة لاتخصص ؛ وإن سلّم أنها تخصص ، فليس معنى تخصيصها أنها تتصرف فى اللفظ المقصود به ظاهره ؛ بل هى مبيّنة أن الظاهر غيرُ مقصود فى الخطاب ،

(١) تأمل لتأخذ جواب أصل الاشكال الأول لانه أوسع من انكار القياس الذى تصدى للجواب عنه صراحة اى فالعقل تابع للادلة وخادم لها وهوماندعيه

بأدلة شرعية دلّت على ذلك ؛ فالعقل مثلها . فقوله : (والله على كل شيء قدير) خصّصه العقل بمعنى أنه لم يُرَد فى العموم دخول ذات البارى وصفاته ، لأنّ ذلك محال[1] ؛ بل المراد جميع ماعدا ذلك ؛ فلم يخرج العقل عن مقتضى النقل بوجه . وإذا كان كذلك لم يصحّ قياس المجاوزة عليه

وأما الثالث فإنّ الحاقَ كل مشوِّش بالغضب من باب القياس ؛ وإلحاقُ المسكوت عنه بالمنطوق به بالقياس سائغٌ . وإذا نظرْنا إلى التخصيص بالغضب اليسير فليس من تحكيم العقل ؛ بل من فهم معنى التشويش . ومعلومٌ أنّ الغضب اليسير غير مشوش ؛ فجاز القضاء مع وجوده ؛ بناء على أنه غير مقصود فى الخطاب

هكذا يقول الأصوليون فى تقرير هذا المعنى ، وأنّ مطلق الغضب يتناوله اللفظ ، لكن خصصه المعنى . والأمر أسهل من غير احتياج إلى تخصيص ؛ فإن لفظ غضبان وزنه فَعلان ، وفعلان فى أسماء الفاعلين يقتضى الامتلاء مما اشتق منه . فغضبان إنما يستعمل فى الممتلىء غضبا ؛ كرّيان فى الممتلىء ريا ، وعطشان فى الممتلىء عطشا ، وأشباه ذلك ؛ لا أنه يستعمل فى مطلق ما اشتق منه. فكأنّ الشارع إنما نهى عن قضاء الممتلىء غضبا ، حتى كأنه قال : لا يقضى القاضى وهو شديد الغضب ، أو ممتلىء من الغضب . وهذا هو المشوّش . فخرج المعنى عن كونه مخصّصا ، وصار خروج يسير الغضب عن النهى بمقتضى اللفظ ، لا بحكم المعنى ؛ وقيس على مشوش الغضب كل مشوش . فلا مجاوز للعقل إذاً

---

(١) ودل الاستقراء للشريعة على أنها لا تصادم العقل بقلب الحقائق وجعل المحال جائزا أو واجبا وبذلك يكون العقل آخذا تصرفه في التخصيص من النقل وتحت نظره أما مجرد قياس العقل على الأدلة الشرعية بدون هذه المقدمة فانه تسليم للاشكال ونقض للاصل الذى أصله فى المسألة فتأمل

وعلى كل تقدير، فالعقل لايحكم على النقل فى أمثال هذه الأشياء . وبذلك ظهرت صحة ماتقدم

المقدمة الحادية عشرة

لما ثبت أنّ العلم المعتبر شرعا هو ماينبنى عليه عمل، صار ذلك منحصرا فيما دلّت عليه الأدلة الشرعية؛ فما اقتضته فهو العلم الذى طُلب من المكلف أنْ يَعلمه فى الجملة . وهذا ظاهر . غير أنّ الشأن إنما هو فى حصر الأدلة الشرعية فإذا انحصرت انحصرت مدارك العلم الشرعى . وهذا مذكور فى كتاب الأدلة الشرعية، حسبما يأتى إن شاء الله

المقدمة الثانية عشرة

من أنفع طُرق العلم الموصّلة إلى غاية التحقق به أخذُه عن أهله المتحققين[1] به على الكمال والتمام. وذلك أنّ الله خلق الانسان لايعلم شيئا، ثم علّمه وبصّره، وهداه طُرقَ مصلحته فى الحياة الدنيا . غير أنّ ما علمه من ذلك على ضربيْن : ضربٌ منها ضرورى، داخل عليه من غير علم : مِن أين ؟ ولا كيفَ ؟ بل هو مغروز فيه من أصل الخلقة، كالتقامه الثدى ومصّه له عند خروجه من البطن إلى الدنيا ـ هذا من المحسوسات . وكعلمه بوجوده، وأن النقيضيْن لايجتمعان ـ من جملة المعقولات؛ وضربٌ منها بوساطة التعليم، شعَر بذلك أولا؛ كوجوه التصرفات الضرورية، نحو محاكاة الأصوات، والنطق بالكلمات، ومعرفة أسماء الأشياء ـ فى المحسوسات، وكالعلوم النظرية التى للعقل فى تحصيلها مجال ونظرٌ ـ فى المعقولات

وكلا منهما من ذلك فيما يفتقر إلى نظر وتبصر؛ فلا بد من معلم فيها . وإنْ

(١) يأتى شرح التحقق بعد

كان الناس قد اختلفوا : هل يمكن حصول العلم دون معلم أم لا ؟ فالإمكان مسلّم ؛ ولكن الواقع في مجاري العادات أن لابدّ من المعلم . وهو متفق عليه في الجملة ؛ وإن اختلفوا في بعض التفاصيل ، كاختلاف جمهور الأمة والإمامية ـ وهم الذين يشترطون المعصوم ـ والحق مع السواد الأعظم الذي لا يشترط العصمة من جهة أنها مختصة بالأنبياء عليهم السلام ؛ ومع ذلك فهم مقرّون بافتقار الجاهل إلى المعلّم ؛ علماً كان المعلّم أو عملا . واتفاق الناس على ذلك في الوقوع ، وجريان العادة به كاف في أنه لابدّ منه . وقد قالوا : « إن العلم كان في صدور الرجال ، ثم انتقل إلى الكتب ، وصارت مفاتحه بأيدي الرجال » وهذا الكلام يقضي بأن لابدّ في تحصيله من الرجال ؛ إذ ليس وراء هاتين المرتبتين مرمى عندهم . وأصل هذا في الصحيح : « إن الله لا يقبض العلمَ انتزاعاً ينتزعه من الناس ، ولكن يقبضه بقبض العلماء[1] » الحديث ! فإذا كان كذلك فالرجال هم مفاتحه بلا شك .

فإذا تقرر هذا فلا يؤخذ إلا ممن تحقق به . وهذا أيضا واضح في نفسه ، وهو أيضا متفق عليه بين العقلاء ؛ إذ من شروطهم في العالم ، بأي علم اتفق ، أن يكون عارفاً بأصوله وما ينبني عليه ذلك العلم ، قادراً على التعبير عن مقصوده فيه ، عارفاً بما يلزم عنه ، قائماً على دفع الشُّبه الواردة عليه فيه . فإذا نظرنا إلى ما اشترطوه ، وعرضنا أئمة السلف الصالح في العلوم الشرعية ، وجدناهم قد اتصفوا بها على الكمال ؛

غير أنه لا يشترط السلامة عن الخطأ ألبتة . لأن فروع كل علم إذا انتشرت وانبنى بعضها على بعض اشتبهت . وربما تصوّر تفريعها على أصول[2]

(١) تقدم في المقدمة الثامنة

(٢) ذكروا ثلاثة: أحداها فرع ينبني على فرع مبني على أصل فيفهم أن كلا

مختلفة فى العلم الواحد فأشكلت ، أو خفى فيها الرجوع إلى بعض الأصول فأهملها العالم من حيثُ خفيَت عليه ـ وهى فى نفس الأمر على غير ذلك ، أو تعارضت وجوه الشبه فتشابه الأمر ، فيذهب على العالم الأرجح من وجوه الترجيح ، وأشباه ذلك . فلا يقدح فى كونه عالما ، ولا يضر فى كونه إماما مقتدى به . فإن قصر عن استيفاء الشروط ، نقصَ عن رتبة الكمال بمقدار ذلك النقصان ، فلا يستحق الرتبة الكماليَّة مالم يكمل مانقص

(فصل) وللعالم المتحقق بالعلم أمارات وعلامات تتفق مع ماتقدم ، وإنْ خالفتها فى النظر[1] . وهى ثلاث :

(إحداها) العمل بما علم حتى يكون قوله مطابقا لفعله . فإن كان مخالفا له فليس بأهل لأنْ يؤخذ عنه ، ولا أنْ يقتدى به فى علم . وهذا المعنى مبيّن على الكمال فى كتاب الاجتهاد والحمد لله

(والثانية) أنْ يكون ممَّن ربّاه الشيوخ فى ذلك العلم ، لأخذه عنهم ، وملازمته لهم ، فهو الجدير بأن يتصف بما اتصفوا به من ذلك . وهكذا كان شأن السلف الصالح :

فأوّل ذلك ملازمة الصحابة رضى الله عنهم لرسول الله ﷺ ، وأخذهم بأقواله

من الفرعين له أصل خاص به فيشكل عليه الامر فيهمل الاستنباط ويقف ، وقد لايهتدى فى بعض الفروع الى أصل يرجعها اليه فيقف ويهمل الاستنباط ، وقد يكون الفرع من المشتبه بأصلين ويذهب عن العالم الارجح من وجوه الترجيح فيأخذ بالمرجوح في الواقع أو يقف . والتمثيل للثلاثة لايخفى عليك وكلها لاتضر فى كونه اماما ، فقد توقف مالك كثيرا ورجع عما ترجح عنده أولا كثيرا لاحد الأسباب السالفة

(١) لأنّ بعضها سبب للتحقق بالعلم وهي الثانيه وبعضها مرتب عليه وهي الاولى فهى تتفق مع الشروط المتقدمة من حيث حصول كل وإن اختلفت في الاعتبار

وأفعاله ، واعتمادهم على ما ورد منه ، كائناً ما كان ، وعلى أي وجه صدر • فهم[١] ـ فهموا مغزى ما أراد به أو لا ـ ، حتى علموا وتيقنوا أنه الحق الذي لا يعارض ، والحكمة التي لا ينكسر قانونها ، ولا يحوم النقص حول حمى كمالها • و إنما ذلك بكثرة الملازمة ، وشدة المثابرة • وتأمل قصة عمر بن الخطاب في صلح الحديبية ،[٢] حيث قال : يارسول الله ! ألسنا على حق ، وهم على باطل ؟ قال : بلى ـ قال : أليس قتلانا في الجنة وقتلاهم في النار ؟ قال . بلى ـ قال : ففيم نعطي الدنية في ديننا ، ونرجع ولما يحكم الله بيننا و بينهم ؟ قال : يا ابن الخطاب ! إني رسول الله ، ولم يضيعني الله أبداً ـ فانطلق عمر ولم يصبر ، متغيظا ، فأتى أبا بكر فقال له مثل ذلك • فقال أبو بكر : إنه رسول الله ولم يضيعه الله أبداً • ـ قال ـ فنزل القرآن على رسول الله ﷺ بالفتح ، فأرسل إلى عمر فأقرأه إياه ، فقال يارسول الله ! أو فتح هو ؟ قال : نعم ـ فطابت نفسه ورجع

فهذا من فوائد الملازمة ، والانقياد للعلماء ، والصبر عليهم في مواطن الإشكال ، حتى لاح البرهان للعيان • وفيه قال سهل بن حنيف يوم صفين : « أيها الناس ! اتهموا رأيكم ؛ والله لقد رأيتني يوم أبي جندل ولو أني أستطيع أن أرد أمر رسول الله ﷺ لرددته[٣] » و إنما قال ذلك لما عرض لهم فيه من الإشكال

---

(١) لعل قوله (فهم) زائد أو محرف عن لفظ منه. وعليه يتعين أن يكون الشاهد في قصة عمر بدليل سائر المقدمات التي منها قوله وفيه قال سهل بن حنيف وقوله والانقياد للعلماء والصبر عليهم في مواطن الاشكال وقوله ولكنهم سلموا وتركوا رأيهم الخ وبه ينتظم المقام كله ويأخذ بعضه بحجز بعض فالامر لم يشكل على ابى بكر بل على عمر ولكنه صبر حتى لاح البرهان

(٢) ضمن حديث طويل ذكره في التيسير عن البخاري وابي داود

(٣) اخرجه البخاري يا يها الناس اتهموا رأيكم على دينكم لقد رأيتني يوم أبي جندل الخ

وإنما نزلت سورة الفتح بعد ماخالطهم الحزن والكآبة لشدة الإشكال عليهم ، والتباس الأمر ، ولكنهم سلموا وتركوا رأيهم حتى نزل القرآن ، فزال الإشكال والالتباس

وصار مثل ذلك أصلا لمن بعدهم ، فالتزم التابعون فى الصحابة سيرتهم مع النبى ﷺ حتى فقهوا ، ونالوا ذروة الكمال فى العلوم الشرعية . وحسبك من صحة هذه القاعدة أنك لاتجد عالماً اشتهر فى الناس الأخذ عنه الا وله قدوة اشتهر فى قرنه بمثل ذلك . وقلما وجدت فرقة زائغة ، ولا أحد مخالف للسنة ، إلا وهو مفارق لهذا الوصف . وبهذا الوجه وقع التشنيع على ابن حزم الظاهرى ، وأنه لم يلازم الأخذ عن الشيوخ ، ولا تأدب بآدابهم . وبضد ذلك كان العلماء الراسخون كالأئمة الأربعة وأشباههم

(والثالثة) الاقتداء بمن أخذ عنه[1] ، والتأدب بأدبه ، كما علمت من اقتداء الصحابة بالنبى ﷺ ، واقتداء التابعين بالصحابة ، وهكذا فى كل قرن . وبهذا الوصف امتاز مالك عن أضرابه أعنى بشدة الاتصاف به ، وإلا فالجميع ممن يهتدى به فى الدين كذلك كانوا ؛ ولكن مالكا اشتهر بالمبالغة فى هذا المعنى . فلما ترك هذا الوصف رفعت البدع رؤوسها ، لأن ترك الاقتداء دليل على أمر حدث عند التارك ، أصله اتباع الهوى . ولهذا المعنى تقرير فى كتاب الاجتهاد بحول الله تعالى

وسيذكره المؤلف فى المسألة الثالثة من احكام السؤال والجواب فى الجزء الرابع ـ مختلفا عن روايته هنا وعن رواية البخارى ايضا

(١) أخص من الامارة الاولى لأن الاقتداء بمن أخذ عنه والتأدب بأدبه بعض العمل بما علم وقد يؤخذ من وصفه لما لك بميزته عن أضرابه المجتهدين فى هذه الامارة أنه لايلزم من العمل بما علم أن يكون مقتديا بمن أخذ عنه، بل يغلب عليه العمل بما يراه باجتهاده وان لم يظهر عليه التأسى بنوع آداب استاذه فتكون أمارة مستقلة

(فصل) وإذا ثبت أنه لابدّ من أخذ العلم عن أهله فلذلك طريقان :

(أحدهما) المشافهة . وهى أنفع الطريقين وأسلمهما ، لوجهين . الأول خاصّية جعلها الله تعالى بين المعلم والمتعلم ، يشهدها كلّ من زاول العلم والعلماء؛ فكم من مسألة يقرؤها المتعلم فى كتاب ، ويحفظها ويردّدها على قلبه فلا يفهمها ؛ فإذا ألقاها إليه المعلم فهمها بغتة ، وحصل له العلم بها بالحضرة . وهذا الفهم يحصل إمّا بأمر عادى من قرائن أحوال ، وإيضاح موضع إشكال لم يخطر للمتعلم ببال ، وقد يحصل بأمر غير معتاد ، ولكن بأمر يهبه الله للمتعلم عند مثوله بين يدى المعلّم ظاهرَ الفقر بادىَ الحاجة إلى ما يُلقَى إليه . وهذا ليس ينكر . فقد نبّه عليه الحديث الذى جاء : « أنّ الصحابة أنكروا أنفسهم عند ما مات رسول الله ﷺ » ، وحديث حنظلة الأسيدى ، حين شكا إلى رسول الله ﷺ أنهم إذا كانوا عنده وفى مجلسه كانوا على حالة يرضَونها ، فإذا فارقوا مجلسه زال ذلك عنهم . فقال رسول الله ﷺ : « لو أنكم تكونون كما تكونون عندى لأظلّتكم الملائكة بأجنحتها[(١)] » وقد قال عُمر بن الخطّاب : « وافقتُ ربىّ فى ثلاث » وهى من فوائد مجالسة العلماء ؛ إذ يُفتح للمتعلم بين أيديهم ما لا يُفتح له دونهم ، ويبقى ذلك النور لهم بمقدار ما بقُوا فى متابعة معلمهم ، وتأدّبهم معه ، واقتدائهم به . فهذا الطريق نافع على كل تقدير.

وقد كان المتقدمون لا يكتب منهم إلاّ القليل ، وكانوا يكرهون ذلك ؛ وقد كرهه مالك[(٢)] فقيل له فما نصنع؟ قال : تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبُكم ، ثم لا تحتاجون إلى الكتابة وحكى عن عمر بن الخطّاب كراهية الكتابة . وإنما ترخّص الناس فى ذلك عند ما حدث النسيان ، وخيف على الشريعة الاندراس

(١) أخرجه مسلم والترمذى

(٢) كان يكره الكتابة ويقول لا تكتبوا يعنى ما يفتيهم به فلعله يتغير رأيي فتذهب الكتابة الى الاقطار قبل ان يستقر الحكم فيحصل للناس بذلك ضرر والا فقد دون الموطأ.

(الطريق الثانى) مطالعة كتب المصَنّفين ، ومدوّنى الدواوين . وهو أيضا نافع فى بابه بشرطين

(الأول) أن يحصل له من فهم مقاصد ذلك العلم المطلوب ، ومعرفة اصطلاحات أهله ، مايتمّ له به النظر فى الكتب . وذلك يحصل بالطريق الأول من مشافهة العلماء ، أو مما هو راجع اليه ؛ وهو معنى قول من قال · « كان العلم فى صدور الرجال ، ثم انتقلَ إلى الكتب ، ومفاتحه بأيدى الرجال . » والكتب وحدها لاتفيد الطالب منها شيئاً ، دون فَتْح العلماء . وهو مشاهد معتاد

(والشرط الثانى) أن يتحرّى كتب المتقدمين من أهل العلم المراد ، فإنهم أقعد به من غيرهم من المتأخرين . وأصل ذلك التجربة والخَبَر : أما التجربة فهو أمر مشاهد فى أىّ علم كان ؛ فالمتأخر لايبلغ من الرسوخ فى علمٍ ما مابلغه المتقدم . وحسبك من ذلك أهل كل علم عملى أونظرى . فأعمال المتقدمين ـ فى إصلاح دنياهم ودينهم ـ على خلاف أعمال المتأخرين ؛ وعلومهم فى التحقيق أقعد . فتحقق الصحابة بعلوم الشريعة ليس كتحقق التابعين ؛ والتابعون ليسوا كتابعيهم ؛ وهكذا إلى الآن . ومَن طالعَ سِيرهم ، وأقوالهم ، وحكاياتهم ، أبصر العجب فى هذا المعنى . وأما الخبر ففى الحديث : « خيرُ القرون قَرنى ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم[1] . » وفى هذا إشارة إلى أنّ كل قرن مع مابعده كذلك . وروى عن النبى ﷺ : « أوّل دينكم نبوّة ورحمة ، ثم مُلك ورحمة ، ثم مُلك وجَبْرِيّة ، ثم مُلك عَضوض[2] » ولا يكون هذا إلا مع قلة الخير ، وتكاثر الشر شيئاً بعد شىء .

(١) اخرجه فى التيسير عن الخمسة

(٢) قال المؤلف فى كتاب الاعتصام (ج ٢ ـ ص ٢٥١) ماياتى : وروى فى استحلال الزنا حديث رواه ابراهيم الحربى عن ابى ثعلبه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : (اول دينكم نبوة ورحمة ثم ملك وجبرية ثم ملك عضوض تستحل فيه الحر والخز) اه ولم يذكر منزلته من الصحة

ويندرج مانحن فيه تحت الإطلاق. وعن ابن مسعود أنه قال: «ليس عامٌ إلا الذي بعده شرٌّ منه. لاأقول عامٌ أمطرُ من عام، ولاعامٌ أخصبُ من عام، ولا أميرٌ خيرٌ من أمير، ولكن ذهاب خياركم وعلمائكم، ثم يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم، فيهدم الاسلام ويُثلم» ومعناه موجود في الصحيح في قوله: «ولكن ينتزعه مع قبض العلماء بعلمهم، فيبقى ناس جهال يُستفتَوْنَ فيفتُون برأيهم، فيضلّون ويُضلّون[1]» وقال عليه السلام: «إن الإسلام بدأ غريبا، وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء. قيل: من الغرباء؟ قال: النُزّاع من القبائل[2]» وفي رواية: «قيل: ومن الغرباء؟ يارسول الله! قال: الذين يصلحون عند فساد الناس[3]» وعن أبي إدريس الخولاني: «إن للإسلام عُرَى يتعلق الناس بها، وإنها تُمتلخ عروةً عروةً» وعن بعضهم: «تذهب السنةُ سنةً سنةً، كما يذهب الحبل قوةً قوةً» وتلا أبوهريرة قوله تعالى: (إذا جاء نَصْرُ اللهِ وَالْفَتْحُ) الآية. ثم قال: والذي نفسي بيده ليخرجُن من دين الله أفواجاً، كما دخلوا فيه أفواجاً. وعن عبدالله قال: «أتدرون كيف ينقص الإسلام؟» قالوا نعم، كما ينقص صبغ الثوب، وكما ينقص سمن الدابة. فقال عبدالله: «ذلك منه» ولما نزل قوله تعالى: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) بكى عمر، فقال عليه والسلام. «مايُبكيك؟» قال: يارسول الله! إنّا كنا في زيادة من ديننا فأما إذا كمل فلم يكمل شيء قط إلا نقص. فقال عليه السلام: «صدقت»[4] والأخبار هنا كثيرة. وهي تدل على نقص الدين والدنيا. وأعظم ذلك العلم. فهو إذاً في نقص بلاشك.

(١) رواه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة

(٢) رواه مسلم

(٣) رواه الطبراني وابو نصر في الابانة عن جابر بن سنه ــ اه من هامش الاعتصام ورواه الطبراني بلفظ الذين يصلحون اذا فسد الناس. ذكر ذلك في مجمع الزوائد

(٤) اخرجه ابن أبي شيبة عن عنترة اه من الالوسي (ج ٢ ــ ص ٢٤٨)

فلذلك صارت كتب المتقدمين، وكلامهم، وسيرهم، أنفع لمن أراد الأخذ بالاحتياط فى العلم، على أى نوع كان، وخصوصاً علم الشريعة، الذى هو العروة الوثقى، والوزر الأحمى. وبالله تعالى التوفيق

المقدمة الثالثة عشرة

كل أصل علمى يتخذ إماماً فى العمل فلا يخلو إما أن يجرى به العمل على مجارى العادات فى مثله، بحيث لا ينخرم منه ركن ولا شرط، أولا. فإن جرى فذلك الأصل صحيح؛ وإلا فلا.

وبيانه أن العلم المطلوب إنما يراد ـ بالفرض ـ لتقع الأعمال فى الوجود على وفقه من غير تخلف، كانت الأعمال قلبية، أو لسانية، أو من أعمال الجوارح. فإذا جرت فى المعتاد على وفقه من غير تخلف، فهو حقيقة العلم بالنسبة إليه؛ وإلا لم يكن بالنسبة إليه علماً، لتخلفه؛ وذلك فاسد؛ لأنه من باب انقلاب العلم جهلا

ومثاله فى علم الشريعة الذى نحن فى تأصيل أصوله أنه قد تبين فى أصول الدين امتناع التخلف فى خبر الله تعالى، وخبر رسوله ﷺ؛ وثبت فى الأصول الفقهية امتناع التكليف بما لا يطاق؛ وألحق به امتناع التكليف بما فيه حرج خارج عن المعتاد. فإذاً كل أصل شرعى تخلف عن جريانه على هذه المجارى فلم يطرد، ولا استقام بحسبها فى العادة، فليس بأصل يعتمد عليه، ولا قاعدة يستند إليها

ويقع ذلك فى فهم الأقوال، ومجارى[1] الأساليب والدخول فى الأعمال.

فأما فهم الأقوال فمثل قوله تعالى: (وَلَنْ يَجعلَ اللهُ لِلكافِرِينَ على

---

(١) معطوف على الاقوال. والأول معناه أن القول فى ذاته بقطع النظر عن أقوال أخرى سبقته أو لحقته يختلف الفهم فيه بين صحيح وغيره. أما الفهم فى مجارى الأساليب فانه ينظر فيه الى أن فهمه على صحته يقتضى التوفيق بين المساق جميعه وعدم مخالفته السابق واللاحق

المؤمنين سبيلاً) إن حمل على أنه إخبار، لم يستمر مخبره؛ لوقوع سبيل الكافر على المؤمن كثيرا بأسره و إذلاله. فلا يمكن أن يكون المعنى إلا على ما يصدقه الواقع ويطرد عليه . وهو تقرير الحكم الشرعي فعليه يجب أن يحمل[1]؛ ومثله قوله تعالى :(والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) إن حمل على أنه تقرير حكم شرعي استمر وحصلت الفائدة؛ وإن حمل على أنه إخبار بشأن

---

(١) كتب بعض الفضلاء في التعليق على هذا الموضع انه يجوز بقاء الآية على معنى الخبر، ويكون المراد من المؤمنين جماعة المسلمين العاملين بما يقتضيه الايمان الراسخ من الاستعداد والاتحاد والثبات. وقال ان التاريخ يشهد بأن المسلمين لا يغلبون على امرهم ماداموا كذلك

ولكن هذا يقتضي امورا قد لا تسلم : منها انهم يعطون من ذلك ما لم يعطه النبي صلى الله عليه واصحابه في حياته وانت تعلم ما حصل لهم في مكة وانفرادهم في شعب ابي طالب واذلال الكثير منهم وهجرتهم الى الحبشة وغيرها ، ومنها أن تاريخ الحروب الصليبية — وكان في عز الاسلام واستمر قرونا — كان الامر فيه تارة للمسلمين وتارة عليهم بأخذ بلادهم والاستيلاء على بيت المقدس وانكماش دولتهم وآية (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم الخ) لا تدل على المعنى الذي يراد تحميله لهذه الآية . وما في هذه الآية الاخيرة قد اعطيه عليه السلام واصحابه في حياته وبعد وفاته والمسلمون بعدهم لان تمكين الدين وتبديل الخوف أمناً لا يلزمه كل ما يراد من الآية الأولى باعتبار المعنى الذي يراد تحميلها اياه وأنت ترى أن آية الوعد قيدت الايمان بعمل الصالحات. بخلاف الآية المذكورة فليس فيها الا مجرد الايمان المقابل للكفر على خلاف آيات الوعد في القرآن فانها مقيدة بعمل الصالحات ولا يخفى أن مجرد الايمان كاف في تطبيق حكم أنه لا يتولى الكافر شؤون المسلم في العقود وغيرها فيكون هو الذي ينبغي تنزيل الآية عليه .

الوالدات لم تتحكم فيه فائدة زائدة[1] على ما عُلم قبل الآية

وأما مجارى الأساليب فمثل قوله : (لَيْسَ على الَّذينَ آمَنُوا وَعَمِلوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فيما طَعِمُوا إذَا ما اتَّقَوْا وَآمنوا) الخ . فهذه صيغة عموم تقتضى بظاهرها دخولَ كلِّ مطعوم ، وأنه لا جُناح فى استعماله بذلك الشرط ، ومن جملته الخمر ؛ لكن هذا الظاهر يُفسد جريان[2] الفهم فى الأسلوب ، مع إهمال السبب الذى لأجله نزلت الآية بعد تحريم الخمر ؛ لأن الله تعالى لما حرم الخمر قال : (ليس على الَّذِينَ آمنوا) فكان هذا نقضاً للتحريم ، فاجتمع الإذن والنهى معاً ، فلا يمكن للمكلف امتثال

ومن هنا خطّأ عمر بن الخطاب مَن تأوّل فى الآية أنها عائدة إلى ما تقدم من التحريم فى الخمر ، وقال له : إذا اتقيتَ اجتنبتَ ما حرَّمَ الله[3] . إذ لا يصح أن يقال للمكلف : « اجتنبْ كذا » ويؤكِّد النهى بما يقتضى التشديد فيه جدًّا ، ثم

---

(١) لم يقل لم يستمر لان الاستمرار حاصل على كلا الفهمين غايته أنه على الفهم الثانى لم توجد فيه فائدة زائدة لأنه يكون مجرد اخبار بمجرى العادة المعروفة للناس بدون هذه الآية . فلتحقق الفائدة يلزم ان يكون إنشاء لتقرير ماجرت به العادة حكما شرعيا يرجع اليه فى تقرير النفقات وغيره الا أنه يبقى الكلام فى التمثيل به لما ذكره ، فانه بصدد التمثيل لما يقتضى تخلف خبر الله ورسوله ، أو لما يلزم عليه تكليف بما لا يطاق ، أو بما فيه حرج زائد عن المعتاد ، وليس فى هذا واحد من هذه الثلاثة ، بل شىء آخر وهو انه لم يفد فائدة جديدة فلو زاد على الأمور الثلاثة أنه يلزم فى خبر الله ورسوله أن يفيد فائدة جديدة لم تكن معروفة ثم فرع عليه هذا المثال لكان ظاهرا

(٢) لأن آية تحريم الخمر السابقة فى نفس الموضوع تقتضى تحريم الخمر نصا وهذا الظاهر ينافيها فلا ينتظم السياق الا بعدم دخول الخمر فى العموم الظاهر لئلا يلزم نقض التحريم واجتماع النهى والاذن فيكون تكليفا بما لا يطاق ـ فضلا عن اهمال السبب فى النزول وهو انهم قالوا لما نزل تحريم الخمر : كيف بأصحابنا وقد ماتوا يشربون الخمر فنزلت « ليس على الذين آمنوا الخ » يعنى ليس عليهم وزر لانهم آمنوا واتقوا وماتعدوا ولا فعلوا ذلك بعد التحريم ـ وفضلا أيضا عن معارضة النص بالظاهر ومعلوم أن النص هو المقدم . ويكفى للتمثيل بالآية أن يكون فيها عدم جريان الفهم فى الاسلوب وإن كان هناك أسباب أخرى كما أشار اليه بقوله مع اهمال السبب ، وبقوله بعد وايضا فان الله اخبر ، وكما اشرنا اليه فى تقديم النص على الظاهر وتخصيص النص له

(٣) أى ومنه الخمر التى تقتضى صحة الاسلوب تقرير حرمتها . ولما كان هذا ضمن الوجوه التى يصح ان يبنى عمر عليها أن التقوى لا تكون الا باجتنابها لتقرر تحريمها وعدم دخولها فى هذا الظاهر قال ومن هنا ولم يجزم فيقول ولذلك قال عمر فتأمل .

يقال : « فإن فعلت فلا جُناح عليك . » وأيضاً فإن الله أخبر أنها تصد عن ذكر الله ، وعن الصلاة ، وتُوقع العداوة والبغضاء بين المتحابين في الله . وهو بعد استقرار التحريم كالمنافى[1] لقوله : (إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات) فلا يمكن إيقاع كمال التقوى بعد تحريمها ، إذا شربت ؛ لأنه من الحرج أو تكليف ما لا يطاق

وأما الدخول في الأعمال فهو العمدة في المسألة وهو الأصل في القول بالاستحسان والمصالح المرسلة ؛ لأن الأصل إذا أدى القول بحمله على عمومه إلى الحرج أو إلى ما لا يمكن شرعاً أو عقلا ، فهو غير جار على استقامة ولا اطراد ؛ فلا يستمر الإطلاق . وهو الأصل أيضاً لكل من تكلم في مشكلات القرآن أو السنة ، لما يلزم في حمل مواردها على عمومها أو إطلاقها من المخالفة المذكورة ؛ حتى تقيد بالقيود المقتضية للاطراد والاستمرار فتصح . وفي ضمنه تدخل أحكام الرُّخص ؛ إذ هو الحاكم فيها ، والفارق بين ما تدخله الرخصة وما لا

ومن لم يلاحظه في تقرير القواعد الشرعية لم يأمن الغلط ؛ بل كثيراً ما تجد خرم هذا الأصل في أصول المتبعين للمتشابهات ، والطوائف المعدودين في الفِرق الضالة عن الصراط المستقيم . كما أنه قد يعتري ذلك في مسائل الاجتهاد المختلف فيها عند الأئمة المعتبَرين ، والشيوخ المتقدمين .

وسأمثّل لك بمسألتين وقعت المذاكرة بهما مع بعض شيوخ العصر :

إحداهما أنه كتب إليّ بعض شيوخ المغرب ، في فصل يتضمن (ما يجب على طالب الآخرة النظر فيه ، والشغل به) فقال فيه : وإذا شغله شاغل عن لحظة في صلاته ، فرّغَ سرَّه منه ، بالخروج عنه ، ولو كان يساوي خمسين ألفاً ، كما فعله المتقون . فاستشكلتُ هذا الكلام ، وكتبتُ إليه بأن قلتُ : أمّا أنه

(١) أي من حيث الكمال كما يفيده كلامه

مطلوب بتفريغ السر منه فصحيح ؛ وأما أن تفريغ السر بالخروج عنه واجب فلا أدرى ماهذا الوجوب ؟ ولو كان واجباً بإطلاق ، لوجب على جميع الناس الخروجُ عن ضياعهم ، وديارهم ، وقُراهم ، وأزواجهم ، وذرياتهم ، وغيرذلك[1] مما يقع لهم به الشغل فى الصلاة . وإلى هذا فقد يكون الخروج عن المال سبباً للشغل فى الصلاة أكثر من شغله بالمال . وأيضاً فإذا كان الفقر هو الشاغل فماذا يفعل ؟ فإنا نجد كثيراً ممن يحصل له الشغل بسبب الإقلال ، ولا سيما إن كان له عيال لايجد إلى إغاثتهم سبيلاً . ولا يخلو أكثر الناس عن الشغل بآحاد هذه الأشياء . أفيجب على هؤلاء الخروج عما سبّب لهم الشغل فى الصلاة ؟ هذا مالا يُفهم . وإنما الجارى على الفقه والاجتهاد فى العبادة ، طلب مجاهدة الخواطر الشاغلة خاصة . وقد يندب إلى الخروج عما شأنه أن يشغله من مال أو غيره ، إن أمكنه الخروج عنه شرعاً ، وكان مما لا يؤثر فيه فقدُه تأثيراً يؤدى إلى مثل ما فرّ منه أو أعظم . ثم يُنظر بعدُ فى حكم الصلاة الواقع فيها الشغل : كيف حال صاحبها من وجوب الإعادة ، أو استحبابها ، أو سقوطها ؟ وله موضع غير هذا . اهـ حاصل المسألة

فلما وصل إليه ذلك ، كتب إلىّ بما يقتضى التسليم فيه . وهو صحيح . لأن القول بإطلاق الخروج عن ذلك كلّه غير جار فى الواقع على استقامة ، لاختلاف أحوال الناس . فلا يصح إعتماده أصلاً فقهياً ألبتة

والثانية مسألة الورع بالخروج عن الخلاف ؛ فإن كثيراً من المتأخرين يعدّون الخروج عنه فى الأعمال التكليفية مطلوباً ، وأدخلوا فى المتشابهات المسائل المختلف فيها .

(١) وهذا منتهى الحرج للأفراد . وتكليف الجميع به تكليف بما لا يطاق . وهو أيضا مخالف لما يقصده الشرع من المحافظة على الضروريات والحاجيات الخ فهو جار على غير استقامة

ولا زلتُ منذ زمان أستشكله، حتى كتبت فيها إلى المغرب، وإلى إفريقية، فلم يأتني جواب بما يشفي الصدر. بل كان من جملة الإشكالات الواردة، أن جمهور مسائل الفقه[1] مختلف فيها اختلافاً يعتدّ به. فيصير إذاً أكثر مسائل الشريعة من المتشابهات. وهو خلاف[2] وضع الشريعة. وأيضاً فقد صار الورع من أشد الحرج؛ إذ لا تخلو لأحد في الغالب عبادة، ولا معاملة، ولا أمر من أمور التكليف، من خلاف يطلب الخروج عنه. وفي هذا ما فيه.

فأجاب بعضهم بأن المراد بأن المختلَف فيه من المتشابه، المختلَفُ فيه اختلافاً دلائل أقواله متساوية أو متقاربة. وليس أكثر مسائل الفقه هكذا؛ بل الموصوف بذلك أقلّها، لمن تأمّل من محصّلي موادِّ التأمّل. وحينئذ لا يكون المتشابه منها إلاّ الأقلّ. وأما الورع من حيث ذاته، ولو في هذا النوع فقط، فشديدٌ مشِقٌّ، لا يحصّله إلاّ من وفّقه الله إلى كثرة استحضار لوازم فعل المنهى عنه. وقد قال عليه السلام: «حُفّتِ الجنّة بالمكارِه[3]» هذا ما أجاب به

فكتبت إليه بأنّ ماقررتم من الجواب غير بيّن؛ لأنه إنما يجرى في المجتهد

(١) جمهور الشيء أكثره وهي دعوى تحتاج لاحصاء مسائل الشريعة مسألة مسألة، والوقوف على حصول خلاف في اكثرها بين مجتهدين مسلّم لهم في الاجتهاد، ومنقول لنا خلافهم بطريق صحيح. ويكون الخلاف معتدا به كما يقول. وسيذكر في كتاب الاجتهاد ان هناك عشرة أسباب تجعل كثيرا من الخلافات غير معتد به خلافا. على ان الورع بعد هذا كله في مراعاة شرط أو ركن لم يقل به آخر، أو في تحريم شيء لم ير حرمته آخر، أو إيجاب شيء لم ير وجوبه آخر، أما الخلافات بين مباح ومندوب و بين سنة ومباح و بين طلب تقديم شيء وتأخيره وهكذا من امثال هذا الذى لايترتب عليه حرمة ولا بطلان عبادة فليس مما يقصد دخوله في ورع الخروج من الخلاف. واذاً فهل بقى بعد هذا ان الورع في ذلك من أشد انواع الحرج؟ ذلك مايحتاج الى دقة نظر

(٢) سيأتى بيانه في المتشابه والمحكم في فصول ضافية

(٣) تمامه وحفت النار بالشهوات رواه مسلم والترمذى واحمد عن أنس، ومسلم عن أبى هريرة، واحمد عن ابن مسعود. قال العزيزى ورواه البخارى ايضا. وفي رواية الشيخين حجبت بدل حفت في الموضعين

وحده . والمجتهد إنما يتورع عند تعارض الأدلة ، لا عند تعارض الأقوال . فليس مما نحن فيه . وأما المقلد فقد نص صاحب هذا الورع الخاص ، على طلب خروجه من الخلاف إلى الاجماع ، و إن كان من أفتاه أفضل العلماء المختلفين . والعامى — فى عامة أحواله — لا يدرى من الذى دليله أقوى من المختلفين ، والذى دليله أضعف ؟ ولا يعلم : هل تساوت أدلتهم أو تقاربت أم لا ؟ لأن هذا لا يعرفه إلا من كان أهلاً للنظر . وليس العامى كذلك . وإنما بُنى الإشكال على اتقاء الخلاف المعتدّ به . والخلاف المعتد به موجود فى أكثر مسائل الشريعة . والخلاف الذى لا يعتدّ به قليل [1] ، كالخلاف فى المتعة ، وربا النساء ، ومحاش النساء ، وما أشبه ذلك :

وأيضاً فتساوى الأدلة [2] أو تقاربها أمر إضافىّ بالنسبة إلى أنظار المجتهدين . فرُبّ دليلين يكونان عند بعضٍ متساويين أو متقاربين ، ولا يكونان كذلك عند بعض . فلا يتحصل للعامىّ ضابط يَرجع إليه فيما يجتنبه من الخلاف مما لا يجتنبه ؛ ولا يمكنه الرجوع فى ذلك إلى المجتهد ؛ لأن ما يأمره به من الاجتناب أو عدمه ، راجع إلى نظره واجتهاده . واتّباعُ نظره وحده فى ذلك تقليد له وحده ، من غير أن يخرج عن الخلاف ؛ لاسيّما إن كان هذا المجتهد يدّعى أن قول خصمه ضعيف لا يُعتبَر مثله . وهكذا الأمر فيما إذا راجع المجتهد الآخر . فلا يزال العامىّ فى حيرة إن اتّبع هذه الأمور . وهو شديد جداً . ومَن يُشادّ هذا الدينَ يغلبه . وهذا هو الذى أشكل على السائل ، ولم

(١) أشرنا آنفا الى أنه أكثر مواضع الخلاف ، رجوعا الى ما سيقرره فى موضعه ، وان القليل هو الذى يعتد به خلافا

(٢) يدفع بهذا ما يتوهم وروده على قوله ولا يعلم هل تساوت أدلتهم الخ . فقد يقال يرجع فى ذلك الى المجتهد ليعرف التساوى والتقارب . فقال هنا انه لا يتأتى الرجوع فى ذلك له

يتبين جوابه بعد

ولا كلام فى أن الورع شديد فى نفسه ؛ كما أنه لا إشكال فى أن التزام التقوى شديد ؛ إلا أن شدته ليست من جهة إيقاع ذلك بالفعل ، لأن الله لم يجعل علينا فى الدين من حرج ، بل من جهة قطع مألوفات النفس وصدها عن هواها خاصة . و إذا تأملنا مناط المسألة ، وجدنا الفرق بين هذا الورع الخاص وغيره من أنواع الورع بيناً . فإن سائر أنواع الورع سهل فى الوقوع ، و إن كان شديداً فى مخالفة النفس . وورع الخروج من الخلاف صعب فى الوقوع ، قبل النظر فى مخالفة النفس . فقد تبين مقصود السائل بالشدة والحرج ، وأنه ليس ما أشرتم إليه . اه . ما كتبت به . وهنا وقف الكلام بينى و بينه .

ومن تأمل هذا التقرير ، عرف أن ما أجاب به هذا الرجل لا يطرد[1] ، ولا يجرى فى الواقع مجرى الاستقامة ؛ للزوم الحرج فى وقوعه . فلا يصح أن يستند إليه . ولا يجعل أصلا يبنى عليه . والأمثلة كثيرة فاحتفظ بهذا الأصل فهو مفيد جداً . وعليه ينبنى كثير من مسائل الورع ، وتمييز المتشابهات ، وما يعتبر من وجه الاشتباه[2] وما لا يعتبر . وفى أثناء الكتاب مسائل تحققه إن شاء الله

---

(١) لأنه انما يجرى فى المجتهد لا فى المقلد . واجراؤه فى المقلد الذى هو أصل السؤال مؤد الى الحرج

(٢) تعارض الادلة على المجتهد لا تعارض الاقوال على المقلد فلا يلزم عليه الحرج نعم سيأتى له ان على المقلد اذا تعارضت عليه الاقوال أن يرجح واحدا منها ولكنه اعتبر فى الترجيح امورا واضحة لا يبقى معها اشتباه كان يأخذ بقول من عرف بانه يعمل بعلمه مثلا



القسم الثاني

كتاب الاحكام

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب الاحكام

والأحكام الشرعية قسمان : أحدهما يرجع إلى خطاب التكليف ، والآخر يرجع إلى خطاب الوضع . فالأول ينحصر فى الخمسة . فلنتكلم على ما يتعلق بها من المسائل . وهى جملة :

المسألة الأولى

المباح من حيث هو مباح ، لا يكون مطلوب الفعل ،ولا مطلوب الاجتناب.

أما كونه ليس بمطلوب الاجتناب فلأمور :

أحدها أنّ المباح عند الشارع ، هو المخيّر فيه بين الفعل والترك ، من غير مدح ولا ذمّ ، لا على الفعل ولا على الترك . فإذا تحقق الاستواء شرعا والتخيير ، لم يُتصوّر أن يكون التارك به مطيعاً ؛ لعدم تعلّق الطلب بالترك ؛ فإن الطاعة لا تكون إلاّ مع الطلب ، ولا طلب ، فلا طاعة

والثانى أنّ المباح مساو للواجب والمندوب ، فى أن كلّ واحد منهما غير مطلوب الترك . فكما يستحيل أن يكون تارك الواجب والمندوب مطيعاً بتركه، شرعاً ؛ لكون الشارع لم يطلب الترك فيهما ـ كذلك يستحيل أن يكون تارك المباح مطيعاً شرعاً

لايقال : إنّ الواجب والمندوب يفارقان المباح ، بأنهما مطلو با الفعل ؛ فقد قام المُعارض لطلب الترك . وليس المباح كذلك . فإنّه لا مُعارض لطلب الترك فيه . لأنّا نقول : كذلك المباح ، فيه مُعارض لطلب الترك ، وهو التخيير في الترك . فيستحيل الجمع بين طلب الترك عيناً ، وبين التخيير فيه

والثالث أنه إذا تقرر استواء الفعل والترك في المباح ، شرعا ، فلو جاز أن يكون تاركُ المباح مطيعاً بتركه، جاز أن يكون فاعله مطيعاً بفعله ؛ من حيث كانا مستويين بالنسبة إليه . وهذا غير صحيح باتّفاق ، ولا معقول في نفسه[١]

والرابع إجماع المسلمين على أنّ ناذرَ ترك المباح لا يلزمه الوفاء بنذره ، بأن يترك ذلك المباح ، وأنّه كنذر فعله . وفي الحديث[٢] : « مَن نَذَرَ أن يطيعَ الله فليُطِعْه[٣] » فلو كان ترك المباح طاعة للزم بالنذر ؛ لكنه غير لازم . فدل على أنه ليس بطاعة . وفي الحديث « أنّ رجلاً نذر أن يصوم قائماً ولا يستظل فأمر رسول الله ﷺ أن يجلس ، وأن يستظل ، ويُتمّ صومه .[٤] » قال مالك : أمره عليه السلام أن يُتم ما كان لله طاعة ، ويترك ما كان لله معصية . فجعل[٥] نذر ترك المباح معصية كما ترى

(١) سيأتي أنه مؤد الى التناقض

(٢) هو تمام الدليل ومحصله أن النذر انما يكون في الطاعة كما في الحديث وقد اجمعوا على أن ناذر ترك المباح نذره لغو فلوكان تركه طاعة وداخلا فيما يطلب بالحديث الوفاء به لم يجمعوا على عدم لزوم الوفاء به

(٣) تمامه ومن نذر أن يعصى الله فلا يعصه أخرجه في التيسير عن الستة الا مسلما ورواه في راموز الحديث عن أحمد والبخاري وابي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن حبان

(٤) راجع التيسير في باب النذر ففيه أيضا ولا يتكلم . اخرجه عن البخاري ومالك وأبي داود

(٥) حمل المؤلف كلام مالك على ترك المباح وهو الجلوس والاستظلال فقال ماقال . ولكن في الحديث الصحيح في مثله ما يفيد أن الفعل نفسه تعذيب للنفس وهو حرام ، حيث يقول : (ان الله عن تعذيب هذا نفسه لغني) فهو نذر لفعل المعصية مباشرة لا بواسطة ترك المباح

والخامس أنه لو كان تارك المباح مطيعا بتركه ـ وقد فرضنا[1] أن تركه وفعله عند الشارع سواء ـ لكان أرفع درجة فى الآخرة ممن فعله وهذا باطل قطعاً. فإن القاعدة المتفق عليها[2] أن الدرجات فى الآخره منزّلة على أمور الدنيا فإذا تحقق الاستواء فى الدرجات، وفعلُ المباح وتركُه فى نظر الشارع متساويان. فيلزم تساوى درجتى الفاعل والتارك. وإذا فرضنا تساويهما فى الطاعات، والفرض[3] أن التارك مطيع دون الفاعل؛ فيلزم أن يكون أرفع درجة منه. هذا خلفٌ ومخالفٌ لما جاءت به الشريعة. اللهم إلا أن يَظلم[4] الإنسان فيؤجر على ذلك. وإن لم يطع[5] فلا كلام فى هذا

والسادس أنه لو كان ترك المباح طاعة، للزم رفع المباح من أحكام الشرع، من حيث النظر إليه فى نفسه وهو باطل بالإجماع. ولا يخالف فى هذا الكعبى[6]؛ لأنه إنما نفاه[7] بالنظر إلى ما يَستلزم، لا بالنظر إلى ذات الفعل؛ وكلامنا إنما هو

(١) لا حاجة لذكره هذا الفرض فى صوغ الدليل وسيذكره فى بيان بطلان اللازم فيقول : وفعل المباح وتركه الخ

(٢) من أين هذه القاعدة وقد قالوا انه تعالى يعطى على القليل كثيرا وان أمور الثواب ليست فى التقدير الا بمجرد الفضل لا بالوزن فالله تعالى يقول (والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بايمان ألحقنا بهم ذريتهم) فلا مانع أن يكون اثنان متساويين فى الطاعات وأحدهما ارفع من الآخر منزلة بل قد يكون الاقل عملا ارفع منزلة لأن الكل بمحض الفضل لا بوزان الاعمال فهذا الدليل كما ترى يحوطه الضعف من جهات

(٣) ملخص الدليل أنه لو كان تارك المباح مطيعا بالترك للزم ان يكون ارفع درجة ممن فعله . واللازم باطل لأنهما متساويان فى الدرجة فما ادى اليه وهو المقدم باطل. فعليك بالنظر فيما توسط من كلامه اثناء الدليل والتعرف عن وجه الحاجة الى ذلك

(٤) اى نفسه بالحمل عليها ومشاقتها بترك المباح ثم يدعى انه يؤجر على ذلك اى وهذا لا يقول به احد

(٥) مقابل قوله اولا مطيعا بتركه اى وان لم يكن مطيعا بالترك فلا يكون المباح مطلوب الاجتناب . يعنى وهو مع هذا الفرض مفروغ منه لا داعى للكلام فيه

(٦) يأتى مذهبه ودليله والرد عليه فى الفصل اللاحق لهذه المسألة

(٧) هنا جزم بالحصر وسيأتى له جعله استظهارا فقط

بالنظر إلى ذات الفعل ، لا بالنظر إلى مايستلزم . وأيضا فإنما قال الكعبي ماقال ، بالنظر إلى فعل المباح ، لأنه مستلزم ترك حرام ، بخلافه بالنظر إلى تركه ، إذ لا يستلزم تركه فعل واجب فيكونَ واجباً ، ولا فعل مندوب فيكونَ مندوبا . فثبت أن القول بذلك يؤدى إلى رفع المباح بإطلاق . وذلك باطل باتّفاق

والسابع أنّ الترك عند المحققين فعل من الأفعال الداخلة تحت الاختيار . فترك المباح إذاً فعلُ مباح[1] . وأيضا القاعدة أن الأحكام إنما تتعلق بالأفعال أو بالتروك ، بالمقاصد[2] ، حسبما يأتى إن شاءالله . وذلك يستلزم رجوع[3] الترك إلى الاختيار كالفعل . فإن جاز أن يكون تارك المباح مطيعاً بنفس الترك ، جاز أن يكون فاعله مطيعاً . وذلك تناقض[4] محال

فإن قيل : هذا كلّه معارض بأمور

﴿ أحدها ﴾ أنّ فعل المباح سبب فى مضارَ كثيرة (منها) أنّ فيه إشتغالاً عما هو الأهم فى الدنيا ، من العمل بنوافل الخيرات ، وصداً عن كثير من الطاعات . (ومنها) أنه سبب فى الاشتغال عن الواجبات ، ووسيلة إلى الممنوعات ، لأن التمتع بالدنيا له ضراوة كضراوة الخمر ، وبعضُها يجرّ إلى بعض إلى أن تهوى بصاحبها فى المهلكة . والعياذ بالله . (ومنها) أن الشرع قد جاء بذمّ الدنيا ، والتمتّع بلذّاتها ، كقوله تعالى : (أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِى حَيَاتِكُمْ

---

(١) واذا فليس بمطلوب وهو مدعانا

(٢) أى مقاصد الشريعة من تشريع الأحكام وهو حفظ الضروريات والحاجيات . فالحكم الشرعي يتوجه الى الفعل من ايجاب او غيره حسبما فيه من المصلحة وكيف يكون الشيء فعله وتركه مصلحة ؟ حتى يطلب تركه وفعله

(٣) حتى صح أن تعلق به مقاصد الشرع وتبنى عليه الاحكام

(٤) لأنه يقتضى ان يكون الشيء مقصود الفعل للشارع لحفظ المصلحة ومقصود الترك له ايضا لحفظها حتى تعلق بكل منهما حكمه وهو طلب الفعل والترك فيعد المكلف مطيعا بهما

الدُّنيا) ، وقوله : (مَنْ كان يُريدُ الحياةَ الدُّنيا وزِينَتَها) وفي الحديث : « إن أخوفَ ما أخافُ عليكم أن تفتح عليكم الدنيا كما فُتحتْ على مَن كان قبلكم » الحديث. وفيه: « إن مما يُنبتُ الربيعُ ما يَقتلُ حَبَطاً أو يُلِمّ [1] » وذلك كثير شهير في الكتاب والسنة . وهو كافٍ في طلب ترك المباح ؛ لأنه أمر دنيويّ . لا يتعلق بالآخرة من حيث هو مباح . (ومنها) ما فيه من التعرض لطول الحساب في الآخرة . وقد جاء أن حلالها حساب ، وحرامها عذاب [2] . وعن بعضهم : « اعزلوا عني حسابَها ! » حين أُتي بشيء يتناوله . والعاقل يعلم أن طول الحساب نوع من العذاب ، وأنّ سرعة الانصراف من الموقف إلى الجنة من أعظم المقاصد . والمباح صادّ عن ذلك . فإذاً تركه أفضل شرعاً ، فهو طاعة ، فترك المباح طاعة

فالجواب أن كونه سبباً في مضارّ لا دليل فيه من أوجه

(أحدها) أن الكلام في أصل المسألة ، إنما هو في المباح من حيث هو مباح متساوي الطرفين ؛ ولم يُتكلَّم فيما إذا كان ذريعةً إلى أمر آخر . فإنه إذا كان ذريعة إلى ممنوع صار ممنوعاً ، من باب سدّ الذرائع ، لا من جهة كونه مباحاً . وعلى هذا يتنزّل قول من قال : « كنّا ندع مالا بأس به [3] ، حذراً لما به

(١) ذكر الحديث بطوله في التيسير عن الشيخين والنسائي وفي لفظه بعض اختلاف عما هنا

(٢) قال العراقي في تخريجه لأحاديث الإحياء : رواه ابن أبي الدنيا والبيهقي في الشعب من طريقه موقوفاً على علي بن أبي طالب بإسناد منقطع بلفظ وحرامها النار ولم أجده مرفوعاً اهـ وذكره في تمييز الطيب من الخبيث مما يدور على ألسنة الناس من الحديث للشيخ زين الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد بن عمر بن الديبع الشيباني ـ بلفظ المؤلف عن ابن أبي الدنيا والبيهقي وسنده منقطع. وفي مسند الفردوس عن ابن عباس رفعه بلفظ الترجمة.

ورواه في راموز الحديث : « يا ابن آدم ما تصنع بالدنيا؟ حلالها حساب وحرامها عذاب » عن الدار قطني والديلمي عن ابن عباس

(٣) أي مالا بأس به في ذاته حذراً أن يوقعنا فيما هو ذريعة إليه مما فيه بأس

البأس » وروى مرفوعاً . وكذلك كل ما جاء من هذا الباب . فذمّ الدنيا إنما هو لأجل أنها تصير ذريعةً إلى تعطيل التكاليف . وأيضا [١] فقد يتعلق بالمباح ـ فى سوابقه ، أو لواحقه ، أو قرائنه ـ مايصير به غير مباح ؛ كالمال [٢] إذا لم تؤدّ زكاتُه ، والخيل [٣] إذا ربطها تعففاً ولكن نسى حقّ الله فى رقابها ، وما أشبه ذلك

(والثانى) أنّا إذا نظرنا إلى كونه وسيلة فليس تركه أفضل بإطلاق؛ بل هو ثلاثة أقسام : قسم يكون ذريعة إلى منهيّ عنه ، فيكون من تلك الجهة مطلوب الترك ؛ وقسم يكون ذريعة إلى مأمور به ، كالمستعان به على أمر أخروىّ . ففى الحديث : « نِعمَ المالُ الصالح للرجل الصالح [٤] » وفيه : « ذهبَ أهل الدثور بالأجور والدرجاتِ العُلا والنعيم المقيم ـ إلى أن قال ـ ذلك فضلُ الله يؤتيه من يشاء [٥] » ؛ بل قد جاء أنّ فى مجامعة الأهل أجراً ، وإن كان قاضياً لشهوته ؛ لأنه يُكفّ به عن الحرام . وذلك فى الشريعة كثير . لأنها لمّا كانت وسائل إلى مأمور به كان لها حكم ما توسّل بها إليه ؛ وقسم لا يكون ذريعة إلى شىء ، فهو المباح المطلق . وعلى الجملة فإذا فرض ذريعة إلى غيره ، فحكمه حكم ذلك الغير . وليس الكلام فيه

(والثالث) أنه إذا قيل : إن ترك المباح طاعة على الإطلاق ، لكونه وسيلة إلى ما يُنهى عنه ، فهو معارض بمثله فيقال : بل فعله طاعة بإطلاق ؛ لأن

(١) أعم مما قبله الخاص بالذريعة اى باللواحق
(٢) و(٣) المثالان من نوع واحد . والظاهر أنهما من أمثلة المقارن ، ويصح أن يكونا من اللواحق
(٤) أخرجه أحمد كما فى كنوز الحقائق للمناوى ، وقال عنه العراقى فى تخريج أحاديث الاحياء : رواه أحمد وأبو يعلى والطبرانى من حديث عمرو بن العاص بسند جيد
(٥) رواه مسلم

كلّ مباح ترك حرام[1] . ألا ترى أنّه تركُ المحرماتِ كلِّها عندفعل المباح ، فقد شغلَ النفسَ به عن جميعها . وهذا الثانى أولى[2] ؛ لأن الكلية هنا تصحّ . ولا يصحّ أن يقال : كلّ مباح وسيلة إلى محرّم أو منهيّ عنه بإطلاق . فظهر أن ما اعترض به لا ينهض دليلا على أن ترك المباح طاعة .

وأما قوله إنه سبب فى طول الحساب ، فجوابه من أوجه :

أحدها أنّ فاعل المباح إن كان يحاسب عليه ، لزم أن يكون التارك محاسَباً على تركه ، من حيث كان الترك فعلاً ؛ ولاستواء نسبة الفعل والترك شرعاً . وإذ ذاك يتناقض الأمر على فرض المباح . وذلك محال . فما أدّى إليه مثله . وأيضاً فإنّه إذاتمسّك بأنّ حلالها حساب ، ثم قضى بأن التارك لايحاسب ، مع أنه آتٍ بحلال ، وهو الترك ، فقد صار الحلال سبباً لطول الحساب وغيرَ سبب له . لأنّ طولَ الحسابِ إنما نِيط به من جهة كونه حلالاً بالفرض. وهذا تناقضٌ من القول

والثانى أنّ الحساب إنْ كان ينهَض سبباً لطلب الترك ، لزم أن يُطلب ترك الطاعات ، من حيث كانت مسئولا عنها كلّها .فقد قال تعالى : (فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ) ، فقد انحتم على الرسل عليهم الصلاة والسلام أن يُسألوا عن الرسالة وتبليغ الشريعة ، ولم يكن هذا مانعاً من الإتيان بذلك . وكذلك سائر المكلفين . لا يقال : إنّ الطاعاتِ يعارِض طلبَ تركها طلبُها . لأنّا نقول : كذلك المباح ؛ يعارِض طلبَ تركه التخييرُ فيه ، وأنّ فعلَه وتركه فى قصد الشارع بمثابة واحدة

والثالث أنّ ماذُكر من الحساب على تناول الحلال ، قد يقال إنّه راجع

(١) أليس قد يكون فعل المباح ترك واجب فيكون غير تارك الحرام بفعل المباح؟ تأمل!
(٢) أى أن هذا المعارض أقوى من الدليل المعارَض لأنه كلى بخلاف أصل الدليل

إلى أمر خارج عن نفس المباح . فإنّ المباحَ هو أكل كذا مثلا . وله مقدّمات ، وشروط ، ولواحق ، لابدّ من مراعاتها . فإذا رُوعيَت صار الأكل مباحا ؛ وإنْ لم تُراع كان التسبّب والتناول غيرَ مباح . وعلى الجملة ، فالمباح ــ كغيره من الأفعال ــ له أركان ، وشروط ، وموانع ، ولواحق ، تُراعى . والترك فى هذا كلّه كالفعل . فكما أنه إذا تسبّب الفعل كان تسبّبه مسئولا عنه ، كذلك إذا تسبّب إلى الترك كان مسئولا عنه

ولا يقال : إنّ الفعل كثير الشروط والموانع ، ومفتقرٌ إلى أركان ؛ بخلاف الترك ، فإنّ ذلك فيه قليل ؛ وقد يكفى مجرّد القصد إلى الترك

لأنّا نقول : حقيقة المباح إنما تنشأ بمقدّمات ؛ كان فعلاً أو تركاً ؛ ولو بمجرّد القصد . وأيضا فإنّ الحقوق تتعلّق بالترك كما تتعلق بالفعل ، من حقوق الله ، أو حقوق الآدميين ، أو منهما جميعا . يدلّ عليه قوله ﷺ : « إن لنفسك عليك حقاً ، ولأهلك عليك حقاً . فأعطِ كلّ ذى حقٍ حقّه[١] » وتأمّل حديث سلمانَ وأبى الدرداء[٢] رضى الله عنهما ، يبيّن لك هو وما فى معناه أنّ الفعل والترك ــ فى المباح على الخصوص ــ لا فرق بينهما من هذا الوجه . فالحساب يتعلّق بطريق الترك كما يتعلق بطريق الفعل وإذا كان الأمر كذلك ، ثبت أنّ الحساب إنْ كان راجعاً إلى طريق المباح فالفعل والترك سواء ؛ وإن كان راجعاً إلى نفس المباح أو إليهما معا فالفعل والترك أيضاً سواء

وأيضاً إنْ كان فى المباح مايقتضى الترك ، ففيه مايقتضى عدم الترك ؛ لأنّه من جملة ما امتنّ الله به على عباده . ألاَ ترى إلى قوله تعالى : (والأرضَ وَضَعَهَا للأنَامِ ... إلى قوله ــ يَخْرُجُ مِنهما اللؤْلؤُ والمَرْجَانُ) ، وقوله : (وهُو الذى سَخّر

(١) أخرجه البخارى والترمذى

(٢) هو هذا الحديث بعينه ، غايته أنه ينقصه فى أوله قوله : « ان لربك عليك حقا »

لَكمُ البحرَ لتأ كلوا منه... إلى قوله ـ وَلَعَلَّكُم تَشكُرُون) ،وقوله : (وَسَخَّرَ لكم مافى السَّمٰوات وما فى الأَرضِ جميعاً منه) . . إلى غير ذلك من الآيات التى نُصّ فيها على الامتنان بالنعم. وذلك يُشعر بالقصد إلى التناول والانتفاع ، ثم الشكرِ عليها ، و إذا كان هكذا ،فالترك له قصداً يُسأل عنه : لِمَ تركته ؟ ولأىّ وجه أعرضت عنه ؟ وما منعك من تناول ما أُحلّ لك ؟ فالسؤال حاصل فى الطرفين . وسيأتى لذلك تقرير فى المباح الخادم لغيره إن شاء الله .

وهذه الأجوبة أكثرها جدلىٌّ . والصواب فى الجواب أن تناول المباح لا يصح أن يكون صاحبه محاسباً عليه بإطلاق ؛ و إنما يحاسب على التقصير فى الشكر عليه ، إما فى جهة تناوله واكتسابه ، و إما فى جهة الاستعانة به على التكليفات . فمَن حاسب نفسه فى ذلك وعمل على ما أُمر به فقد شكر نِعَمَ الله. وفى ذلك قال تعالى : (قُل مَنْ حرَّمَ زِينَةَ اللهِ ؟. إلى قوله ـ خالصةً يومَ القيامة) أى لاتبعة فيها ، وقال تعالى :(فأمّا مَن أُوتِىَ كتابَه بِيَمِينِه فسَوْفَ يُحاسَب حِساباً يسيراً) وفسره النبى عليه السلام بأنه العَرْض ، لا الحساب الذى فيه مَناقشةٌ وعذاب و إلا لم تكُن النعم المباحة خالصةً للمؤمنين يوم القيامة. و إليه يرجع قوله تعالى : (فلَنَسْأَلَنَّ الذين أُرسلَ إليهِمْ ولنسأَلنَّ المُرسلين.) أعنى سؤال المرسلين . ويحقّقه أحوال السلف فى تناول المباحات ، كما سيذكر على إثر هذا .

﴿ والثانى من الأمور المعارضة ﴾ أنّ ماتقدم مخالفٌ لما كان عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين ، والعلماء المتقين ؛ فإنهم تورّعوا عن المباحات كثيرا . وذلك منقول عنهم تواتراً ؛ كترك الترفّه فى المطعم ، والمشرب ، والمركَب ، والمسكن . وأعرقُهم فى ذلك عمر بن الخطاب ، وأبو ذرّ ، وسلمان ، وأبو عبيدة بن الجرّاح ، وعلىّ بن أبى طالب ، وعمّار ، وغيرهم .رضى الله عنهم.

وانظر إلى ماحكاه ابن حبيب فى كتاب الجهاد ، وكذلك الداودى فى كتاب الأموال ؛ ففيه الشفاء . ومحصوله أنهم تركوا المباح من حيث هو مباح . ولو كان ترك المباح غير طاعة لما فعلوه

والجواب عن ذلك من أوجه :

أحدها أنّ هذه أوّلاً حكاياتُ أحوال . فالاحتجاج بمجرّدها من غير نظر فيها لايُجدى ؛ إذ لايلزم أنْ يكون تركهم لما تركوه من ذلك من جهة كونه مباحا ، لإمكان تركه لغير ذلك من المقاصد . وسيأتى ـ إنْ شاء الله ـ أنّ حكايات الأحوال بمجرّدها غير مفيدة فى الاحتجاج

والثانى أنها معارضة بمثلها فى النقيض فقد كان عليه السلام يحبّ الحلواء والعسل ، ويأكل اللحم ويختصّ بالذراع وكانت تعجبه ، وكان يُستعذب له الماء ، ويُنقع له الزبيب والتمر ، ويتطيّب بالمسك ، ويحبّ النساءَ. وأيضا ، فقد جاء كثير من ذلك عن الصحابة والتابعين ، والعلماء المتّقين ؛ بحيث يقتضى أن الترك عندهم كان غير مطلوب . والقطع أنه لو كان مطلوب الترك عندهم شرعاً ، لبادروا إليه مبادرتهم لكل نافلة وبِرّ ، ونيل منزلة ودرجة ؛ إذ لم يبادر أحد من الخلق إلى نوافل الخيرات مبادرتَهم ، ولا شارك أحدٌ أخاه المؤمن ـ ممن قرُب عهده أو بعُد ـ فى رِفده وماله مشاركتَهم . يعلم ذلك مَن طالع سيرهم . ومع ذلك ، فلم يكونوا تاركين للمباحات أصلا . ولو كان مطلوبا لعلموه قطعا ، ولعملوا بمقتضاه مطلقا من غير استثناء ؛ لكنهم لم يفعلوا . فدلّ ذلك على أنه عندهم غير مطلوب . بل قد أراد بعضهم أن يترك شيئا من المباحات ، فنُهوا عن ذلك . وأدلّة هذه الجملة كثيرة . وانظر فى باب المفاضلة بين الفقر

والغنى[1] فى مقدّمات ابن رشد

والثالث[2] إذا ثبت أنّهم تركوا منه شيئاً ، طلباً للثواب على تركه ، فذلك لا من جهة أنّه مباح فقط ، للأدلّة المتقدمة ؛ بل لأمور خارجة ـ وذلك غير قادح فى كونه غير مطلوب الترك ـ:

منها أنّهم تركوه من حيث هو مانع من عبادات ، وحائل دون خيرات ، فيترك ليمكن الإتيان بما يثاب عليه ، من باب التوصّل إلى ما هو مطلوب ؛ كما كانت عائشة رضى الله عنها يأتيها المال العظيم الذى يمكنها به التوسّع فى المباح فتتصدق به ، وتفطر على أقلّ ما يقوم به العيش . ولم يكن تركها التوسّع من حيث كان الترك مطلوبا . وهذا هو محلّ النزاع .

ومنها أنّ بعض المباحات قد يكون مورثا لبعض الناس أمراً لا يختاره لنفسه ، بالنسبة إلى ما هو عليه من الخصال الحميدة ؛ فيترك المباح لما يؤدّيه إليه ؛ كما جاء :أنّ عمر بن الخطّاب لما عذلوه فى ركوبه الحمار فى مسيره إلى الشام، أُتى بفرس . فلمّا ركبه فهملج تحته ، أخبر أنّه أحسّ من نفسه ؛ فنزل عنه ، ورجع إلى حماره . وكما جاء فى حديث الخميصة ذات العَلَم ، حين لبسها النبى ﷺ ، فأخبرهم أنّه نظر إلى عَلَمها فى الصلاة فكاد يفتنه[3]، وهو المعصوم

(١) لم يختلفوا فى المفاضلة بين أصحاب الوصفين الا باعتبار العمل الصالح اللاحق بكل منهما . وهو محل النظر والأخذ والرد بينهم. فلا محل للاعتراض الذى أورد مهنا بان الفقر والغنى لا يوضعان فى ميزان المفاضلة وانما التفاضل على قدر العمل الصالح . وسيأتى للمؤلف ـ فى التعارض والترجيح آخر الكتاب ـ بحث جيد فى هذا المعنى

(٢) ينظر وجه الفرق بينه وبين الاول غير الاجمال والتفصيل فى المقاصد . الا أن يقال : انه روعى فى الاول مجرد كونها حكايات أحوال، وهى لا يؤخذ بها دليلا بمجردها . فلا بد من عرضها على قواعد الشرع . ويكون قوله (لا مكان تركه لغير ذلك من المقاصد) ـ وهى ما فصلها هنا ـ ليس محل القصد فيما سبق

(٣) حديث الخميصة رواه الشيخان وليس فى روايتهما انه كاد يفتنه . بل اتفقا فى رواية على قوله : (انها الهتنى آنفاً عن صلاتى) وذكر البخارى فى رواية أخرى : (فأخاف أن تفتننى)

ﷺ ؛ ولكنّه علّم أمته كيف يفعلون بالمباح إذا أدّاهم إلى ما يُكره ؛ وكذلك قد يكون المباح وسيلة إلى ممنوع ، فيترك من حيث هو وسيلة ؛ كما قيل : إنى لأدع بيني وبين الحرام سترة من الحلال ، ولا احرّمها . وفى الحديث: « لا يبلغ الرجل درجة المتّقين ، حتى يدعَ مالا بأس به ، حذراً لما به البأس[1] » وهذا بمثابة مَن يعلم أنّه إذا مرّ لحاجته على الطريق الفلانيّة ، نظر إلى محرّم ، أو تكلّم فيما لا يعنيه ، أو نحوه

ومنها أنّه قد يترك بعض الناس ما يَظهر لغيره أنّه مباح ، إذا تخيّل فيه إشكالا وشبهة ، ولم يتخلّص له حلّه . وهذا موضع مطلوب الترك على الجملة بلا خلاف . كقوله: « كنّا ندَع ما لا بأس به حذراً لما به البأس » ولم يتركوا كلّ ما لا بأس به ؛ وإنّما تركوا ما خشُوا أن يُفضى بهم إلى مكروه أو ممنوع

ومنهـا أنّه قد يترك المبـاح لأنّه لم تحضره نيّة فى تناوله ، إمّا للعون به على طاعـة الله ، وإما لأنه[2] يحبّ أن يكون عمله كلّه خالصا لله ، لا يلوى فيه على حظّ نفســه من حيث هى طالبــة له ؛ فإنّ من خاصّة عباد الله من لا يحبّ أن يتناول مباحا لكونه مباحا ، بل يتركه حتى يجد لتناوله قصد عبادة ، أو عونا على عبادة ، أو يكون أخذه له من جهة الإذن لا من جهة الحظّ ؛ لأن الاوّل نوع من الشكر بخلاف الثانى. ومن ذلك أن يتركه حتى

---

(١) رواه الترمذى بلفظ : (لا يبلغ العبد حقيقة التقوى) ورواه فى الترغيب والترهيب بلفظ (لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين) . عن الترمذى . وقال حسن ، وعن ابن ماجه والحاكم . وقال صحيح الاسناد

(٢) يغاير ما قبله فى أن هذا دائما لا يكون عمله الا لأحد هذه الأمور :أن تحضره نية عبادة ،أو عون ما على عبادة ،أو أخذه له من جهة الاذن .فيترك الفعل حتى يجد أحد هذه الأمور . ولعل الأخير يدعو الى الترك فى بعض الاحيان ، وأن مجرد نية أخذه من جهة الاذن لا تكفى ،بل يحتاج لشرط غير ميسور فى كل وقت.فيوكل هذا لأهله .أما الأول فانه قد يتفق أن يتركه لأنه لم تحضره نيـة العون به على عبادة . ولا شك أن الثانى أرقى من صاحب الحال الاول

يصير مطلوبا ؛ كالأكل والشرب ونحوهما ، فإنه — إذا كان لغير حاجة — مباح ؛ كأكل بعض الفواكه ، فيدع التناول إلى زمان الحاجة إلى الغذاء ، ثم يأكل قصدا لإقامة البنية ، والعون على الطاعة . وهذه كلها أغراض صحيحة ، منقولة عن السلف ، وغير قادحة فى مسألتنا

ومنها أن يكون التارك مأخوذ الكلية فى عبادة : من علم ، أو تفكر ، أو عمل مما يتعلق بالآخرة ؛ فلا تجده يستلذ بمباح ، ولا ينحاش قلبه إليه ، ولا يلقى إليه بالاً . وهذا وإن كان قليلا ، فالترك على هذا الوجه يشبه الغفلة عن المتروك . والغفلة عن تناول المباح ليس بطاعة ؛ بل هو فى طاعة بما اشتغل به . وقد نقل مثل هذا عن عائشة حين أتيت بمال عظيم فقسمته ، ولم تبق لنفسها شيئا ؛ فعوتبت على تركها نفسها دون شيء . فقالت : « لاتعنيني لو كنت ذكرتني لفعلتُ . » ويتفق مثل هذا للصوفية . وكذلك إذا ترك المباح لعدم قيام النفس له[1] ، هو فى حكم المغفول عنه

ومنها أنه قد يرى بعض مايتناوله من المباح إسرافا . والإسراف مذموم . وليس فى الإسراف حد يوقف دونه ؛ كما فى الإقتار . فيكون التوسط راجعاً إلى الاجتهاد بين الطرفين . فيرى الإنسان بعض المباحات بالنسبة إلى حاله داخلاً تحت الإسراف ، فيتركه لذلك ، ويظن من يراه ممن ليس ذلك إسرافا فى حقه أنه تارك للمباح . ولا يكون كما ظن . فكل أحد فيه فقيه نفسه — والحاصل أن التفقه فى المباح بالنسبة إلى الإسراف وعدمه ، والعمل على ذلك مطلوب . وهو شرط من شروط تناول المباح . ولا يصير بذلك المباحُ مطلوب الترك ، ولا مطلوب الفعل ؛ كدخول المسجد[2] لأمر مباح ، هو مباح . ومن

(١) كترك تناول بعض المأكولات لأن نفسه لا تقبل عليها ولا تتلذذ بها وان كان الغير على خلاف ذلك
(٢) تنظير لا تمثيل

شرطه أن لايكون جنبا ؛ والنوافل من شرطها الطهارة ، وذلك واجب . ولا يصير دخول المسجد ولا النافلة بسبب ذلك واجبين . فكذلك هنا تناول المباح مشروط بترك الإسراف ؛ ولا يصير ذمّ الإسراف فى المباح ذمّاً للمباح مطلقا

وإذا تأمّلت الحكايات فى ترك بعض المباحات عمّن تقدّم ، فلا تعدو هذه الوجوه . وعند ذلك لاتكون فيها معارضة لما تقدّم . والله أعلم

﴿ والثالث من الأمور المعارضة ﴾ ماثبت من فضيلة الزهد فى الدنيا ، وترك لذاتها وشهواتها . وهو مما اتُّفق على مدح صاحبه شرعاً ، وذمّ تاركه على الجملة . حتى قال الفُضيل بن عِياض : « جُعل الشرّ كلّه فى بيت ؛ وجعل مفتاحه حبّ الدنيا . وجعل الخير كله فى بيت ؛ وجعل مفتاحه الزهد » وقال الكتّانى الصوفى : « الشيء الذى لم يخالف فيه كوفى ، ولا مدنى ، ولا عراقى ، ولا شامى ، الزهد فى الدنيا ، وسخاوة النفس ، والنصيحة للخلق » قال القشيرى: يعنى أن هذه الأشياء لايقول أحد إنها غير محمودة . والأدلة من الكتاب والسنة على هذا لا تكاد تنحصر والزهد حقيقة إنما هو فى الحلال . أما الحرام فالزهد فيه لازمٌ من أمر الإسلام ، عامٌّ فى أهل الإيمان ، ليس مما يتجارى فيه خواص المؤمنين مقتصرين عليه فقط ؛ وإنما تجارَوْا فيما صاروا به من الخواصّ ، وهو الزهد فى المباح . فأمّا المكروه فذو طرفين ؛ وإذا ثبت هذا فمحال عادة أن يتجاروا فيه هذه المجاراة وهو لا فائدة فيه . ومحال أن يمدح شرعاً مع استواء فعله وتركه

والجواب من أوجه :

أحدها أنّ الزهد ـ فى الشرع ـ مخصوص بما طلب تركه ، حسبما يظهر

من الشريعة . فالمباح فى نفسه خارج عن ذلك ، لما تقدم من الأدلة . فإذا أطلق بعض المعبرين لفظ الزهد على ترك الحلال ، فعلى جهة المجاز ، بالنظر إلى مايفوت من الخيرات ، أو لغير ذلك مما تقدم

والثانى أن أزهد البشر ﷺ ، لم يترك الطيبات جملة إذا وجدها . وكذلك من بعده من الصحابة والتابعين ، مع تحققهم فى مقام الزهد

والثالث أن ترك المباحات إما أن يكون بقصد أو بغير قصد . فإن كان بغير قصد فلا اعتبار به ؛ بل هو غفلة لا يقال فيه : « مباح »، فضلا عن أن يقال فيه: « زهد ». وإن كان تركه بقصد ، فإما أن يكون القصد مقصوراً على كونه مباحا ، فهو محل النزاع ؛ أو لأمر خارج ، فذلك الأمر إن كان دنيوياً كالمتروك ، فهو انتقال من مباح إلى مثله لا زهد ؛ وإن كان أخرويا ، فالترك إذاً وسيلة إلى ذلك المطلوب . فهو فضيلة من جهة ذلك المطلوب ، لا من جهة مجرد الترك . ولا نزاع فى هذا .

وعلى هذا المعنى فسره الغزالى إذ قال : « الزهد عبارة عن انصراف الرغبة عن الشىء إلى ماهو خيرٌ منه . » فلم يجعله مجرد الانصراف عن الشىء خاصة، بل بقيد الانصراف إلى ماهو خير منه ؛ وقال فى تفسيره : « ولما كان الزهد رغبة عن محبوب بالجملة ، لم يتصور إلا بالعدول إلى شىء هو أحب منه . وإلا فترك المحبوب لغير الأحب محال . » ثم ذكر أقسام الزهد . فدل على أن الزهد لا يتعلق بالمباح من حيث هو مباح على حال . ومن تأمل كلام المعتبرين فهو دائر على هذا المدار

فصل

وأمّا كون المباح غير مطلوب الفعل فيدلّ عليه كثيرٌ مما تقدّم [١] ؛ لأنّ كِلا الطرفين من جهته فى نفسه على سواء . وقد استدلّ من قال إنّه مطلوب ، بأنّ كلّ مباحٍ تركٌ حرام ؛ وترك الحرام واجب ؛ فكل مباح واجب.. إلى آخر ما قرّر الأصوليون عنه . لكن هذا القائل يظهر منه أنّه يسلّم أنّ المباح ـ مع قطع النظر عمّا يستلزم ـ مستوى الطرفين . وعند ذلك يكون ما قاله الناس هو الصحيح [٢] لوجوه :

أحدها لزوم أن لاتوجد الإباحة فى فعل من الأفعال عيناً [٣] ألبتة ؛ فلا يوصف فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بإباحة أصلا . وهذا باطل باتّفاق . فإنّ الأمة ـ قبل هذا المذهب ـ لم تزل تحكم على الأفعال بالإباحة ، كما تحكم عليها بسائر الأحكام ، وإن استلزمت ترك الحرام . فدلّ على عدم اعتبارها لما يُستلزم ؛ لأنه أمر خارج عن ماهيّة المباح

والثانى أنّه لو كان كما قال ، لارتفعت الإباحة رأسا عن الشريعة . وذلك باطل على مذهبه ومذهب غيره

---

(١) يجرى فيه الدليل الأول ، لا الثانى ، ويجرى فيه الثالث باعتبار قوله (ولا معقول فى نفسه) ، لاباعتبار قوله (غير صحيح باتفاق) لأنه فى الترك غير متفق عليه . ولا يجرى فيه الخامس . ويجرى فيه السادس . وقد أعاده هنا بقوله أحدها لأنه احتاج هنا الى كلام فيه والى رد على الكعبي ليس محله هناك . ويجرى فيه الشق الأخير من الدليل السابع . فصح قوله : يدل عليه كثير مما تقدم . وعليك بالنظر فى تطبيق ذلك

(٢) لم يقل : وعند ذلك يكون الخلف لفظيا ، لأنه ـ وان . افقهم فى هذا ـ يرى أن استلزامه للواجب حتم ، لأن فيه ترك محرم دائماً ، بخلافه عندهم فانه يجرى عليه ما يجرى على الذريعة . وتكون تسميته مباحا لا محصل لها على رأيه ، فلا يوجد فعل فى الخارج مباح أبدا ، لانه مهما وقع ما يسمى مباحا فهو واجب ، وهو مبنى الرد فى الوجه الأول . وسيرتب عليه الوجه الثانى وهو أن يكون وضع هذا القسم بين الأحكام الشرعية عبثا . ولا يقول هو بذلك كغيره

(٣) أى فى أى فعل معين

بيانه أنه إذا كانت الإباحة غير موجودة فى الخارج على التعيين، كان وضعها فى الأحكام الشرعية عبثاً؛ لأن موضوع الحكم هو فعل المكلف؛ وقد فرضناه واجباً. فليس بمباح. فيبطل قسم المباح أصلاً وفرعاً. إذ لا فائدة شرعا فى إثبات حكم لا يقضى على فعل من أفعال المكلف.

والثالث أنه لو كان كما قال، لوجب مثل ذلك فى جميع الأحكام الباقية؛ لاستلزامها ترك الحرام فتخرج عن كونها أحكاما مختلفة، وتصير واجبة

فإن التزم ذلك باعتبار الجهتين حسبما نقل عنه، فهو باطل؛ لأنه يعتبر جهة الاستلزام، فلذلك نفي المباح؛ فليعتبر جهة الاستلزام فى الأربعة الباقية فينفيها. وهو خلاف الإجماع والمعقول. فإن اعتبر[1] فى الحرام والمكروه جهة النهى، وفى المندوب جهة الأمر - كالواجب - لزمه اعتبار جهة التخيير فى المباح؛ إذ لا فرق بينهما من جهة معقولها

فإن قال: يخرج المباح عن كونه مباحاً بما يؤدى إليه، أو بما يتوسل به إليه: فذلك غير مسلم. وإن سلم فذلك من باب ما لا يتم الواجب إلا به؛ والخلاف فيه معلوم. فلا نسلم أنه واجب. وإن سلم فكذلك الأحكام الأخر؛ فيصير الحرام والمكروه والمندوب واجبات، والواجب من جهة واحدة واجباً من جهتين. وهذا كله لا يتحصل له مقصود معتبر فى الشرع

فالحاصل أن الشارع لا قصد له فى فعل المباح دون تركه، ولا فى تركه دون فعله؛ بل قصده جعله لخيرة المكلف. فما كان من المكلف من فعل أو ترك، فذلك قصد الشارع بالنسبة إليه. فصار الفعل والترك بالنسبة إلى المكلف كخصال الكفارة، أيهما فعل فهو قصد الشارع؛ لا أن للشارع قصداً

(١) أى لتبقى الأحكام الاربعة ولا تنفى، حتى يخلص من القول بما يخالف المعقول. وذلك بأن لا يعتبر فيها جهة الاستلزام بل جهة النهى أو الأمر

فى الفعل بخصوصه ، ولا فى الترك بخصوصه

لكن يرد على مجموع الطرفين[1] إشكال زائد على ما تقدم فى الطرف الواحد ؛ وهو أنه قد جاء فى بعض المباحات ما يقتضى قصد الشارع إلى فعله على الخصوص ، وإلى تركه على الخصوص .

فأما الأول فأشياء : (منها) الأمر بالتمتع بالطيبات ؛ كقوله تعالى : ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الأَرْضِ حَلالاً طَيِّباً﴾ وقوله : ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ﴾ وقوله : ﴿يَأَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً﴾ ... إلى أشباه ذلك مما دل الأمر به على قصد الاستعمال . وأيضاً فإن النعم المبسوطة فى الأرض لتمتعات العباد ، التى ذكرت المنة بها ، وقررت عليهم ، فهم منها القصد إلى التنعم بها ؛ لكن بقيد الشكر عليها . (ومنها) أنه تعالى أنكر على من حرم شيئاً مما بث فى الأرض من الطيبات ، وجعل ذلك من أنواع ضلالهم . فقال تعالى : ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ؟ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ أى خلقت لأجلهم ﴿خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ لا تباعة فيها ولا إثم . فهذا ظاهر فى القصد إلى استعمالها دون تركها . (ومنها) أن هذه النعم هدايا من الله للعبد ؛ وهل يليق بالعبد عدم قبول هدية السيد ؟ ! هذا غير لائق فى محاسن العادات ، ولا فى مجارى الشرع ؛ بل قصد المهدى أن تقبل هديته . وهدية الله إلى العبد ما أنعم به عليه . فليقبل ، ثم ليشكر له عليها . وحديث ابن عمر وأبيه عمر فى مسألة قصر الصلاة ، ظاهر فى هذا المعنى ؛ حيث قال عليه

---

(١) أى استواء الفعل والترك فى المباح . فالاشكال السابق كان على كون الترك ليس مطلوبا . أما هنا فعلى كون كل منهما غير مطلوب . فيقال : كيف وقد طلب الفعل ، وطلب الترك أيضا ؟ فهل مع هذا يقال ان المباح يستوى طرفاه ؟

السلام : « إنها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته[1] » زاد فى حديث ابن عمر الموقوف عليه : « أرأيت لو تصدقت بصدقة فردت عليك ؟ ألم تغضب ؟ » وفى الحديث : « إن الله يحب أن تؤتى رخصه ، كما يحب أن تؤتى عزائمه[2] » وغالب الرخص فى نمط الإباحة ، نزولا عن الوجوب كالفطر فى السفر ، أو التحريم كما قاله طائفة فى قوله : (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات) إلى آخرها . وإذا تعلقت المحبة بالمباح كان راجح الفعل فهذه جملة تدل على أن المباح قد يكون فعله أرجح من تركه

وأما ما يقتضى القصد إلى الترك على الخصوص ، فجميع ما تقدم من ذم التنعمات والميل إلى الشهوات على الجملة ؛ وعلى الخصوص قد جاء ما يقتضى تعلق الكراهة فى بعض ما ثبتت له الإباحة ؛ كالطلاق السنى[3] ، فإنه جاء فى الحديث وإن لم يصح : « أبغض الحلال إلى الله الطلاق[4] » ولذلك لم يأت به صيغة أمر فى القرآن ولا فى السنة كما جاء فى التمتع بالنعم ؛ وإنما جاء مثل قوله : (الطلاق مرتان) (فإن طلقها فلا تحل له من بعد) (يأيها النبى إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) (فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف .) ولا شك أن جهة البغض فى المباح مرجوحة .[5] وجاء : « كل لهو

(١) ذكره فى المشكاة عن مسلم باسقاط لفظ (انها) . وكذلك ذكره فى نيل الاوطار بغير انها عن الجماعة الا البخارى. (والجماعة فى اصطلاحه أصحاب الكتب الستة وأحمد)

(٢) رواه أحمد والبيهقى عن ابن عمر ، والطبرانى عن ابن عباس مرفوعا ، وعن ابن مسعود بنحوه . قال ابن طاهر : وقفه عليه أصح اه مناوى على الجامع الصغير

(٣) وهو الذى رسمته السنة بان يطلقها طلقة واحدة فى طهر لم يمسها فيه . أما البدعى فليس بمباح حتى يمثل به

(٤) رواه أبو داود

(٥) أى تجعله مرجوحا ، كما أن تعلق الحب بالرخصة المباحة يجعل المباح راجحا

باطل إلاّ ثلاثة(١) » وكثير من أنواع اللهو مباح ، واللعب أيضاً مباح ، وقد ذُمّ . فهذا كلّه يدلّ على أن المباح لا ينافى قصد الشارع لأحد طرفيه على الخصوص دون الآخر . وذلك مما يدلّ على أن المباح يتعلق به الطلب فعلا وتركا على غير الجهات المتقدمة(٢)

والجواب من وجهين: أحدهما إجمالىّ والآخر تفصيلىّ

فالإجمالىّ أن يقال : إذا ثبت أن المباح عند الشارع هو المتساوى الطرفين ، فكل ماترجّح أحد طرفيه فهو خارج عن كونه مباحاً . إما لأنه ليس بمباح حقيقة و إن أطلق عليه لفظ المباح ؛ وإما لأنه مباح فى أصله ثم صار غير مباح لأمر خارج . وقد يسلّم أن المباح يصير غير مباح بالمقاصد والأمور الخارجة .

وأما التفصيلىّ فإنّ المباح ضربان : أحدهما أن يكون خادماً لأصل ضرورىّ أو حاجىّ أو تكميلىّ ؛ والثانى أن لايكون كذلك

فالأول قد يراعى من جهة ماهو خادم له ، فيكون مطلوباً ومحبوباً فعله ؛ وذلك أن التمتع بما أحلّ الله من المأكل ، والمشرب ، ونحوها ، مباح فى نفسه ؛ وإباحته بالجزء(٣) . وهو خادم لأصل ضرورىّ وهو إقامة الحياة ؛ فهو مأمور به من هذه الجهة ، ومعتبر ومحبوب من حيث هذا الكلىّ المطلوب . فالأمر به

(١) أخرجه ابن خزيمة وصححه الحاكم

(٢) أى الخارجة عنه . الآتية بطريق الاستلزام . يعنى بل ذلك راجع لنفس المباح . فلا تصلح هنا الاجوبة المتقدمة

(٣) يعنى أنه باعتبار هذا المأكول بعينه، وهذا الجزئى من الملبس والمشرب بخصوصه، مباح . وباعتبار أنه يخدم ضروريا وهو اقامة الحياة ـ وهى جهة كلية ـ يكون مطلوبا ويؤمر به . لا من جهة خصوصيته بل من جهة كليته فليس الأمر آتيا من جهة كونه خوخاأو تفاحا أو خبزا فى وقت كذا ، بل من الوجهة العامة . ومن هنا يجىء قوله تعالى : (يأيها الرسل كلوا من الطيبات) (يأيها الذين آمنوا كلوا من طيبات مارزقناكم) الى غير ذلك من صيغ الأوامر

راجع إلى حقيقته[1] الكلّية ، لا إلى اعتباره الجزئى . ومن هنا يصح كونه هديّة يليق فيها القبول دون الردّ ، لا من حيث هو جزئىّ معين

والثانى إما أن يكون خادما لما يَنقض أصلا من الأصول الثلاثة المعتبرة ، أو لا يكون خادما لشىء ؛ كالطلاق[2] ، فإنه ترك للحلال الذى هو خادم لكلى إقامة النسل فى الوجود ، وهو ضرورىّ ، ولإقامة مطلق الألفة والمعاشرة واشتباك العشائر بين الخلق ، وهو ضرورىّ أو حاجى أو مكمِّل لأحدهما . فإذا كان الطلاق بهذا النظر خَرماً لذلك المطلوب ونقضاً عليه ، كان مبغَضاً ، ولم يكن فعله أولى من تركه ، إلا لمعارض أقوى كالشقاق وعدم إقامة حدود الله . وهو من حيث كان جزئيا فى هذا الشخص ، وفى هذا الزمان ، مباح وحلال . وهكذا القول فيما جاء من ذم الدنيا . وقد تقدّم . ولكن لمّا كان الحلال فيها قد يُتناول فيَخرِم ما هو ضرورىّ كالدِّين[3] ـ على الكافر ، ـ والتقوى ـ على العاصى ، ـ كان من تلك الجهة مذموما . وكذلك اللهو واللعب والفراغ من كل شغل ، إذا لم يكن فى محظور ، ولا يلزم عنه محظور ، فهو مباح ؛ ولكنه مذموم ولم يرضه العلماء . بل كانوا يكرهون أن لا يُرى الرجل فى إصلاح معاش ، ولا في إصلاح معاد ؛ لأنه قطعُ زمان فيما لا يترتب عليه فائدة دنيوية ولا أخروية . وفى القرآن : (ولا تَمْشِ فى الأَرْضِ مَرَحاً) إذ يشير إلى هذا المعنى . وفى الحديث : « كلُّ لهوٍ باطلٌ إلاّ ثلاثة » ويعنى بكونه باطلا أنه عبث

(١) وهذا غير الاستلزام وغير الأمور الخارجية التى سبق الكلام عليها فى الرد على الكعبى

(٢) فالطلاق خادم لترك النكاح الحلال الذى يخدم ضروريا كليا هو أقامة النسل . فالطلاق خدم ما ينقض أصلا كليا وحاجيا ايضا كما سيقول

(٣) فان المال واقتناءه حلال فى ذاته ، ولكنه قد يكون فتنة تلحق الشخص فيكون سببا فى الكفر او الاستمرار عليه وهذا فى الكافر ، وقد يكون سببا فى خرم التقوى وهدمها ، بالنسبة للمسلم العاصى

أو كالعبث ، ليس له فيه فائدة ولا ثمرة تجنى . بخلاف اللعب مع الزوجة ، فإنه مباح يخدم أمراضروريا وهو النسل . وبخلاف تأديب الفرس ، وكذلك اللعب بالسهام ، فإنهما يخدمان أصلا تكميلياً وهو الجهاد[1] . فلذلك استثنى هذه الثلاثة من اللهو الباطل . وجميع هذا يبين أن المباح من حيث هو مباح غير مطلوب الفعل ولا الترك بخصوصه[2].

وهذا الجواب مبنى على أصل آخر ثابت فى الأحكام التكليفية فلنضعه هنا . وهى :

المسألة الثانية

فيقال : إن الإباحة بحسب الكلّية والجزئيّة يتجاذبها الأحكام البواقى . فالمباح يكون مباحا بالجزء ، مطلوبا بالكلّ على جهة الندب ، أو الوجوب ؛ ومباحاً بالجزء ، منهيا عنه بالكلّ على جهة الكراهة ، أو المنع . فهذه أربعة أقسام

فالأوّل كالتمتع بالطيّبات[3] من المأكل ، والمشرب ، والمركَب ، والملبس ـ ممّا سوى الواجب من ذلك ، والمندوب المطلوب فى محاسن العبادات ، أو المكروه

(١) عده هنا من التكميليات وسيعده فى كتاب المقاصد من الضروريات . ولا تعارض بين المقامين ، اذ لا مانع من جعله ضروريا فى حال ، وتكميليا فى حال ، فالأول فيما اذا ترتب على تركه حرج وفساد ، وفوت حياة دنيوية أو أخروية . والثانى فيما اذا دعت اليه حاجة كون كلة الاسلام هى العليا ، أو توقف عليه كف بعض الاذى عن المسلمين

(٢) هذه هى فائدة الاشكال والجواب عنه . ولم تستفد من أول المسألة ، ولا من الجدل الماضى كله وفى الحقيقة قد أخذ من هنا تقييد الكلام السابق وتنقيحه وأنه لابد أن نزيد هذه الكلمة الوجيزة (بخصوصه)

(٣) أى أن التمتع بهذه الطيبات اذا لم يكن واجبا (كما اذا اقتضته ضرورة حفظ الحياة أو دفعت اليه حاجة رفع الحرج) ، ولا مندوبا (كما اذا كان داخلا فيما هو من محاسن العادات) ، ولا مكروها (كما اذا كان فيه اخلال بمحاسنها كالاسراف فى بعض أحواله) ـ نقول ان التمتع بهذه الطيبات اذا لم يكن واحدا من هذه الثلاثة ـ يكون مباحا بالجزء مندوبا بالكل . فلو تركه الناس جميعا واخلوا به لكان مكروها . فيكون فعله كليا مندوبا اليه شرعا

فى محاسن العـادات ، كالإسراف فهو مباح بالجزء . فلو ترك بعض الاوقات[١] مع القدرة عليه ، لـكان جائزاً كما لو فعل . فلو ترك جملة لـكان على خلاف ما ندبَ الشرعُ إليه ففى الحـديث : « إذا أوسعَ اللهُ عليكم فأوسِعوا على على أنفسكم ، وإنّ الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده[٢] » وقوله فى الآخرحين حسَّن من هيئته : « أليس هذا أحسنَ[٣] ؟ » وقوله : « إن الله جميلٌ يحبّ الجمال[٤] » بعد قول الرجل : إنّ الرجل يحبّ أن يكون ثوبُه حسنا ونعله حسنة وكثير من ذلك . وهكذا لو ترك الناس كلُّهم ذلك لـكان مكروها

والثـانى كالأكل ، والشرب ، ووطء الزوجات ، والبيع ، والشراء ، ووجوه الاكتسابات الجائزة ، كقوله تعالى : (وأحلَّ اللهُ البيعَ وحرَّمَ الرِّبَا) (أُحِلَّ لَـكُمْ صيدُ البحرِ وَطعامُه) (أُحِلّتْ لـكم بَهيمةُ الإنعَام) وكثير من ذلك . كل هذه الأشياء مباحة بالجزء ؛ أى إذا اختار أحد هذه الأشياء على ماسواها فذلك جائز ، أو تركها الرجل فى بعض الأحوال أو الأزمان ، أو تركها بعض الناس[٥] لم يقدح ذلك ، فلو فرضنا ترك الناس كلهم ذلك ، لـكان تركا

---

(١) مقتضاه مع سياق الاحاديث أنه مباح بالجزء مندوب بالـكل فى حق الشخص الواحد بعينه . وقوله بعد لو تركه الناس جميعا لـكان مكروها يقتضى أن طلبه كفائى لو قام به البعض سقط عن الباقى . ولو كان قادرا عليه فلم يفعله راسا لم يكن مكروها ولعل الاول هو المعول عليه . ويشهد له قوله فى الثانى : اذا اختار أحدها ، أو تركها الرجل فى بعض الاحيان أو تركها بعض الناس

(٢) الجزء الأول من الحـديث رواه البخارى عن أبى هريرة ، والجزء الأخير أخرجه الترمذى والحاكم

(٣) أخرجه مالك بلفظ «أليس هذا خيرا ؟ »

(٤) أخرجه مسلم وابو داود والترمذى ـ وقد وردت هذه الجملة :(ان الله جميل يحب الجمال) مستقلة ، من طرق أخرى

(٥) هذا فى غير الاكل والشرب مثلا . أما هما فلا . بل الذى يجرى فيهما قوله تركها فى بعض الاحوال. فقوله فلو فرضنا ترك الناس كلهم يعنى أو فرضنا ترك الشخص لمثل الاكل والشرب دائما وكليا لـكان الخ فهو مع كونه ذكر أحوالا كثيرة اكتفى بافتراض

لما هو من الضروريات المأمور بها . فكان الدخول فيها واجبا بالكل

والثالث كالتنزّه[1] فى البساتين ، وسماع تغريد الحمام ، والغناء المباح ، واللعب المباح بالحمام أو غيرها . فمثل هذا مباح بالجزء . فإذا فعل يوماً ما ، أو فى حالة ما ، فلا حرج فيه . فإن فعل دائماً كان مكروها ، ونسب فاعله إلى قلة العقل ، وإلى خلاف محاسن العادات ، وإلى الإسراف فى فعل ذلك المباح

والرابع كالمباحات التى تقدح فى العدالة المداومةُ عليها وإن كانت مباحة . فإنها لا تقدح إلا بعد أن يعدّ صاحبها خارجا عن هيئات أهل العدالة ، وأجرى صاحبها مُجرى الفسّاق ، وإن لم يكن كذلك . وماذلك إلا لذنب اقترفه شرعا . وقد قال الغزالى : إن المداومة على المباح قد تصيّره صغيرة ، كما أن المداومة على الصغيرة تصيّرها كبيرة . ومن هنا قيل : لا صغيرة مع الإصرار .

فصل

إذا كان الفعل مندوبا بالجزء كان واجباً بالكل[2] ، كالأذان فى المساجد الجوامع أو غيرها ، وصلاة الجماعة ، وصلاة العيدين ، وصدقة التطوع ، والنكاح ، والوتر ، والفجر ، والعمرة ، وسائر النوافل الرواتب .

الترك فى بعضها فقط ، مع اعتباره عموم الحكم لما بقى من وجوه الافتراض . ويمكن أن يقال نظيره فى القسم الاول .

فكأنه قال فى القسمين : ولو فرضنا ترك الشخص دائما وكليا لكان تاركا للمندوب فى الاول ، وللواجب فى الثانى فيما يكون فيه ذلك كالاكل والشرب

(١) فى هذا القسم والذى بعده ، جعل الكلام فى الشخص الواحد جزئيا وكليا . فتنبه

(٢) اما كفائيا كالأذان واقامة الجماعة واما عينياً كباقى الأمثلة الا ما يأتى بعد من النكاح فوجوبه الكفائى بقدر مايتحقق منه مقصود الشارع

فإنها مندوب إليها بالجزء . ولو فرض تركها جملة لجرّح التارك لها . ألا ترى أنّ فى الأذان إظهاراً لشعائر الإسلام ؟ ولذلك يستحق أهل المصر القتالَ إذا تركوه . وكذلك صلاة الجماعة من داوم على تركها يجرّح ، فلا تقبل شهادته ؛ لأن فى تركها مضادّة لإظهار شعائر الدين . وقد توعّد الرسول عليه السلام من داوم على ترك الجماعة فهمّ أن يحرق عليهم بيوتهم ؛ كما كان عليه السلام لايغير على قوم حتى يُصبح فإن سمع أذاناً أمسك ، وإلا أغار والنكاح لا يخفى ما فيه مما هو مقصود للشارع ، من تكثير النسل ، وإبقاء النوع الإنسانىّ ، وما أشبه ذلك . فالترك لها جملة مؤثر فى أوضاع الدين إذا كان دائماً . أمّا إذا كان فى بعض الأوقات ، فلا تأثير له ، فلا محظور فى الترك

فصل

إذا كان الفعل مكروها بالجزء كان ممنوعاً بالكلّ ؛ كاللعب بالشّطْرنج والنّرد بغير مقامرة . وسماع الغناء المكروه . فإن مثل هذه الأشياء إذا وقعت على غير مداومة ، لم تقدح فى العدالة . فإن داوم عليها قدَحتْ فى عدالته . وذلك [1] دليل على المنع بناءعلى أصل الغزالى [2] . قال محمد بن عبد الحكم فى اللعب بالنرد والشطرنج : إن كان يُكثر منه حتى يَشغَله عن الجماعة لم تُقبل شهادته ، وكذلك اللعب الذى يخرج به عن هيئة أهل المروءة ، والحلول بمواطن التهم لغير عذر ، وما أشبه ذلك

فصل

أما الواجب إن قلنا إنه مرادف للفرض ، فإنه لا بد أن يكون

---

(١) وذلك أى قدح المداومة على المكروهات فى العدالة ، واخراج صاحبها عن أهل الشهادة دليل على أنه اقترف ذنبا

(٢) وهو أن المداومة على المباح قد تصيره صغيرة بل هذا اولى من المداومة على بعض المباحات

واجباً بالكل والجزء فإن العلماء إنما أطلقوا الواجب من حيث النظر الجزئي . وإذا كان واجباً بالجزء فهو كذلك بالكل من باب أولى . ولكن هل يختلف حكمه بحسب الكلية والجزئية أم لا ؟

أما بحسب الجواز[1] فذلك ظاهر ؛ فإنه إذا كانت هذه الظهر المعينة فرضاً على المكلف يأثم بتركها . ويُعدّ مرتكب كبيرة . فينفّذ عليه الوعيد بسببها إلا أن يعفوَ الله ، فالتارك لكل ظهر أو لكل صلاة أحرى بذلك . وكذلك القاتل عمداً إذا فعل ذلك مرة ، مع من كثر ذلك منه وداوم عليه ، وما أشبه ذلك . فإنّ المفسدة بالمداومة أعظم منها في غيرها .

وأمّا بحسب الوقوع فقد جاء ما يقتضي ذلك ؛ كقوله عليه السلام في تارك الجمعة : « مَن تركَ الجمعةَ ثلاثَ مراتٍ طبعَ اللهُ على قلبه[2] » فقيّد بالثلاث كما ترى . وقال في الحديث الآخر : « من تركها[3] استخفافاً بحقها أو تهاوناً[4] » مع أنه لو تركها[5] مختارا غير متهاونٍ ولا مستخفٍّ ، لكان تاركا للفرض ؛ فإنما

---

(١) أي جواز ذلك وامكان وقوعه شرعا . ويأتي مقابله وهو الوقوع بالفعل في قوله وأما بحسب الوقوع

(٢ و ٤) رواية أصحاب السنن كما في التيسير . «من ترك ثلاث جمع تهاونا بها طبع الله على قلبه » ورواه في الترغيب بلفظ التيسير عن أصحاب السنن وابن ماجه وابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم . وفي رواية عن احمد باسناد حسن ، والحاكم وقال صحيح الاسناد : (من ترك الجمعة ثلاث مرات من غير ضرورة طبع الله على قلبه) . وهناك روايات أخرى تختلف في كثير من الألفاظ وليس منها ماهنا

(٣) ذكر الحديث بهذه الرواية ـ على مافيها ـ ليفيد ان الشارع رتب على تكرار الترك مارتبه على الترك تهاونا واستخفافا . ولايخفى عظم جرم الاستخفاف فدل على ان جريمة التكرار اكبر من جريمة المرة الواحدة . ولا يخفى عليك حكمة ذلك فان تكرار الترك لغير عذر وان لم تشعر النفس فيه بالاستخفاف ولم يخطر بالبال ، الا أنه في الواقع لابد أن يكون مركوزا في نفس الشخص الذي يتكرر منه الترك لانه هو السبب الحقيقي للتكرار كما يشير اليه كلامه بعد * يراجع الحديثان فانهما بهذه الالفاظ لم نقف عليهما في التيسير من ترك ثلاث جمع تهاونا بها طبع الله على قلبه

(٥) أي مرة واحدة لكان تاركا للفرض أي ولم يرتب عليه الطبع على القلب

قال ذلك لأن مرات أولى فى التحريم ؛ وكذلك[١] لو تركها قصداً للاستخفاف والتهاون . وانبنى على ذلك فى الفقه أن من تركها ثلاث مرات من غير عـذر ، لم تجز شهـادته . قاله سحنون . وقال ابن حبيب عن مطرّف وابن الماجشون : إذ تركها مراراً لغير عذر لم تجز شهادته . قاله سحنون[٢] . وكذلك يقول الفقهاء فيمن ارتكب إثماً ولم يكثر منه ذلك : إنه لا يقدح في شهادته إذا لم يكن كبيرة . فإنْ تمادَى وأكثرَ منه كان قادحاً فى شهادته ، وصار فى عداد مَن فَعل كبيرة ؛ بناء على أنّ الإصرارَ على الصغيرة يصيّرها كبيرة .

وأما إن قلنا : إنّ الواجب ليس بمرادف للفرض ، فقد يطرد فيه ماتقدّم ، فيقال: إنّ الواجب إذا كان واجباً بالجزء كان فرضاً بالكل[٣] . لا مانع يمنع من ذلك . فانظر فيه وفى أمثلته منزّلا على مذهب الحنفيـة . وعلى هـذه الطريقة يستتبّ التعميم فيقال فى الفرض[٤] : إنـه يختلف بحسب الكلّ والجزء ، كما تقدم بيانه أوّل الفصل . وهكذا القول فى الممنوعات أنها تختلف مراتبها بحسب الكل والجزء ؛ و إن عدّت فى الحكم فى مرتبة واحدة وقتاً ما ، أو فى حالة ما ، فلا تكون كذلك فى أحوال أخر ، بل يختلف الحكم فيها ؛ كالكذب من غير عـذر . وسائر الصغائر ، مع المداومة عليها ؛ فإن المداومة لها تأثير فى كِبَرها . وقـد ينضاف الذنب إلى الذنب فيعظُم بسبب الإضافـة : فليست

(١) لعل صوابه (كما) ويكون بيانا لحكمة ذكر الحديث الثانى

(٢) أنظر ..امعنى اعادته هنا ؟ فلعل هنا تحريفا

(٣) اى فينزل الواجب منزلة المندوب فيما سبق ، ويكون جزئيه واجبا وكليه فرضا . بل يكون هذا أولى من المندوب . وعليه لا يخرج الواجب عن الطريقة التى شرحت فى المندوب والمكروه والمباح ، واختلافها جزئيا عنهما كليا ، وأخذ الكلى حكم آخر من الاحكام الخمسة غير ما كان فى الجزئى

(٤) أى أيضا كما قيل فى الواجب والاقسام قبله ، لكن بالطريقة التى ذكرها فى هذا الفصل وان جريمة التكرار أكبر من الترك وهكذا مما سبق له . لا أنه يأخـذ لقبا آخر من ألقاب الاحكام الخمسة لم يكن له قبلا فى الجزئية . ومثله يقال فى الحرام

سرقة نصف النصاب كسرقة ربعه ، ولا سرقة النصاب كسرقة نصفه . ولذلك عدّوا سرقةَ لقمة ، والتطفيفَ بحبة، من باب الصغائر ــ مع أنّ السرقة معدودة من الكبائر ــ وقد قال الغزالى : قلما يُتصوّر الهجوم على الكبيرة بغتة ، من غير سوابقَ ولواحقَ من جهة الصغائر ــ قال ــ ولو تُصوّرتْ كبيرة وحدها بغتة ، ولم يتفق عود إليها ، ربما كان العفو إليها أرجى من صغيرة واظب عليها عمره

فصل

هذا وجهٌ من النظر مبنىّ على أن الأفعال كلّها تختلف أحكامها بالكلّية والجزئية من غير اتفاق [1]

ولمدّعٍ أنْ يدّعى اتّفاق أحكامها وإن اختلفت بالكلّية والجزئية . أمّا فى المباح فمثل قتل كلّ مؤذ ، والعمل بالقراض ، والمساقاة ، وشراء العرية ، والاستراحة بعد التعب ، حيث لايكون ذلك متوجّه الطلب ، والتداوى إن قيل إنه مباح ؛ فإنّ هذه الاشياء إذا فعلت دائماً أو تركت دائماً ، لايلزم من فعلها ولا من تركها إثم ، ولا كراهة ، ولا ندب ، ولا وجوب . وكذلك لو تركه الناس كلّهم ذلك اختيارا ، فهو كما لو فعلوه كلّهم . وأمّا فى المندوب ، فكالتداوى إن قيل بالندب فيه ؛ لقوله عليه السلام : « تَداوَوْا [2] » ، وكالإحسان فى قتل الدوابّ المؤذية ؛ لقوله : « إذا قتلتم فأحسِنوا القِتْلة [3] » . فإنّ هذه

(١) أى فى الحكم بين الجزئى والكلى ، ويجعل ذلك قاعدة كلية مطردة لا تتخلف وقوله ولمدع الخ أى له أن ينازع فى اطراد القاعدة ، ويقول بل قد يستوى حكم الكلية والجزئية . وذلك فى مثل الأمثلة التي ذكرها ووجدها فى كل نوع من أنواع الاحكام الخمسة

(٢) بعض حديث أخرجه أبوداود عن أبى الدرداء رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أن الله تعالى أنزل الدواء والداء ، وجعل لكل داء دواء فتداووا ولا تداووا بحرام)

(٣) بعض حديث أخرجه الخمسة الا البخارى . ولفظه كما فى التيسير : (ان الله تعالى كتب الاحسان على كل شىء . فاذا قتلتم فاحسنوا القتلة ، واذا ذبحتم فاحسنوا الذبحة ، وليحد أحدكم شفرته وليرح ذبيحته)

الأمور لو تركها الإنسان دائما لم يكن مكروهاً [١] ولا ممنوعاً . وكذلك لو فعلها دائما . وأمّا فى المكروه ، فمثل قتل النمل إذا لم تؤذ ، والاستجمار بالحُمَمة والعظم وغيرهما مما يُنقى ، إلاّ أنّ فيه تلويثا أو حقًّا للجن . فليس النهى عن ذلك نهى تحريم ، ولا ثبت أنّ فاعل ذلك دائما يُجَرَّح به ولا يؤثم . وكذلك البول فى الُجحر ، واختناث الأسقية فى الشرب . وأمثال ذلك كثيرة . وأمّا فى الواجب والمحرّم فظاهرٌ أيضا التساوى ؛ فإنّ الحدود وضعت على التساوى : فالشارب للخمر مائة مرة كشاربها مرة واحدة ، وقاذف الواحد [٢] كقاذف الجماعة ؛ وقاتل نفس واحدة كقاتل مائة نفس فى إقامة الحدود عليهم ؛ وكذلك تارك صلاة واحدة مع المديم الترك ؛ وما أشبه ذلك .

وأيضا فقد نص الغزالىّ على أنّ الغيبة ، أو سماعها ، والتجسس ، وسوء الظنّ ، وترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وأكل الشبهات ، وسبّ الولد والغلام ، وضربهما بحكم الغضب زائدا على حدّ المصلحة ، وإكرام السلاطين الظلمة ، والتكاسل عن تعليم الأهل والولد مايحتاجون إليه من أمر الدين ، جارٍ دوامُها مجرى الفلتات فى غيرها ؛ لأنّها غالبة فى الناس على الخصوص ، كما كانت الفلتات فى غيرها غالبة . ولا يقدح فى العدالة دوامها كما لا تقدح فيها الفلتات . فإذا ثبت هذا استقامت الدعوى فى أنّ الأحكام قد تستوى ، وإن اختلفت الأفعال بحسب الكلية والجزئية .

ولصاحب النظر الأوّل أن يجيب بأنّ ما استشهد به على الاستواء محتمل :

(١) الجارى على ما تقدم أن يقول لم يكن ممنوعا ، وأيضا فالذى يراد نفيه هنا أن تكونه واجبة بالكل أى فيكون تركها دائما ممنوعا على وزان ما تقدم . أما كونه ليس مكروها فمن جهة أن ضد المندوب المكروه

(٢) تراجع هذه الاحكام فى الفروع

أمّا الأوّل فإنّ الكلى والجزئىّ يختلف بحسب الأشخاص والأحوال والمكلفين . ودليل ذلك أنّا إذا نظرنا إلى جواز الترك فى قتل كلّ مؤذ بالنسبة إلى آحاد الناس خفّ الخطب ؛ فلو فرضنا تمالؤ الناس كلّهم على الترك ، داخلَهم الحرجُ من وجوه عدة . والشرع طالب لدفع الحرج قطعاً . فصار الترك منهياً عنه نهى كراهة إن لم يكن أشدّ . فيكون الفعل إذاً مندوبا بالكل إن لم نقل واجباً . وهكذا العمل بالقراض وما ذكر معه . فلا استواء إذاً بين الكلىّ والجزئىّ فيه . وبحسبك فى المسألة أنّ الناس لو تمالئُوا على الترك لكان ذريعة إلى هدم مَعلَم شرعىّ . وناهيك به . نعم قد يسبق ذلك النظر[1] إذا تقارب مابين الكلىّ والجزئىّ ؛ وأمّا إذا تباعد مابينهما فالواقع ماتقدّم . ومثل هذا النظر جار فى المندوب والمكروه .

وأمّا ماذكره فى الواجب والمحرّم فغير وارد ؛ فإنّ اختلاف الأحكام فى الحدود ظاهر وان اتفقت فى بعض . وما ذكره الغزالىّ فلا يسلم ، بناء على هذه القاعدة[2] . وإن سُلّم ففى العدالة وحدها لمعارض راجح . وهو أنّه لو قدح دوام ذلك فيها لندرت العدالة ، فتعذرت الشهادة

فصل

اذا تقرّر تصوير الكليّة والجزئيّة فى الأحكام الخمسة ، فقد يُطلب الدليل على صحتها . والأمر فيها واضح مع تأمّل ماتقدّم فى اثناء التقرير . بل

(١) أى نظر الاتفاق فى الحكم بين الكلى والجزئى فى هذه المسائل اذا كان الكلى قليل الشمول ضعيف العموم . فربما يقال ان الشخص الواحد لو ترك قتل المؤذى أو العمل بالقراض أو المساقاة طول حياته لما خرج عن حكم المباح . وكذا يقال فى الباقى . أما اذا تم العموم فان الحكم لا يتفق ولا يخفى عليك أنه تسليم فى شىء مما يوهن القاعدة العامة الكلية التى قررها أول الفصل

(٢) وهى اختلاف مراتب المتنوعات بالكلية والجزئية كما سبق

هى فى اعتبار الشريعة بالغةٌ مبلغ القطع ، لمن استقرأ الشريعة فى مواردها ومصادرها ؛ ولكن إن طَلب مزيداً فى طمأنينة القلب ، وانشراح الصدر ، فيَدلّ على ذلك جُمل :

منها ما تقدّمت الإشارة اليه فى التجريح بما داوم عليه الإنسان ، ممّا لا يُجرّح به لو لم يداوم عليه . وهو أصلٌ متّفق عليه بين العلماء فى الجملة . ولولا أنّ للمداومة تأثيراً ، لم يصح لهم التفرقة بين المداوَم عليه وما لم يُداوَم عليه من الافعال ؛ لكنهم اعتبروا ذلك . فدلّ على التفرقة ، وأنّ المداوَم عليه أشدّ وأحرى منه إذا لم يُداوَم عليه . وهو معنى ماتقدّم تقريره فى الكليّة والجزئيّة وهذا المسلك لمن اعتبره كاف

ومنها أنّ الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتّفاق ؛ وتقرّر فى هذه المسائل أنّ المصالح المعتبرة هى الكليّات ، دون الجزئيات ؛ إذ مجارى العادات كذلك جرت الأحكام فيها . ولولا أنّ الجزئيّات أضعفُ شأناً فى الاعتبار لَمَا صحّ ذلك . بل لولا ذلك لم تجر الكليّات على حكم الاطراد ؛ كالحكم بالشهادة ، وقبول خبر الواحد ، مع وقوع الغلط والنسيان فى الآحاد ؛ لكن الغالب الصدق . فأُجريت الأحكام الكليّة على ماهو الغالب ، حفظاً على الكليّات . ولو اعتبرت الجزئيّات لم يكن بينهما فرق ، ولامتنع الحكم إلاّ بما هو معلوم ، ولاطُّرح الظنّ باطلاق . وليس كذلك . بل حُكِم بمقتضى ظنّ الصدق وإن برزَ بعدُ فى بعض الوقائع الغلط فى ذلك الظنّ . وما ذاك إلاّ اطّراحٌ لحكم الجزئيّة[1] فى حكم الكلية . وهو دليل على صحّة اختلاف الفعل

---

(١) وان كان هذا فى احكام وضعية لا الأحكام الخمسة التكليفية التى الكلام فيها . لان الشهادة وقبولها من الاحكام الوضعية اه . الا أن يقال ان مجارى العادات تدخلها الاحكام التكليفية أيضا . وأنت ترى أن هذه الادلة الثلاثة انما تدل على مجرد أصل الاختلاف بين الفعل الواحد كلا وجزءا ، (ولكن هل ذلك مطرود وفى كل الاحكام الخمسة كما هى) أصل الدعوى أوفى بعضها فقط اه ؟

الواحد بحسب الكلية والجزئية ، وأن شأن الجزئية أخف

ومنها ماجاء فى الحذر من زلة العالم فى علمه أو عمله ـ إذا لم تتعد لغيره ـ فى حكم زلة غير العالم ، فلم يزد فيها على غيره . فإن تعدت إلى غيره اختلف حكمها . وما ذلك إلا لكونها جزئية إذا اختصت به ولم تتعد الى غيره . فإن تعدت صارت كلية بسبب الاقتداء والاتباع على ذلك الفعل ، أو على مقتضى القول . فصارت عند الاتباع عظيمة جدا ، ولم تكن كذلك على فرض اختصاصها به . ويجرى مجراه كل من عمل عملا فاقتُدى به فيه : إن صالحاً فصالح ، وإن طالحاً فطالح . وفيه جاء : «مَن سن سُنةً حسنةً أو سيئة» [1] : و «أن نفساً لاتُقتل ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كفل منها ، لأنه أول من سن القتل [2]» . وقد عُدت سيئة العالم كبيرة لهذا السبب ، وإن كانت فى نفسها صغيرة . والأدلة على هذا الأصل تبلغ القطع على كثرتها . وهى توضح مادللنا عليه من كون الأفعال تعتبر بحسب الجزئية والكلية . وهو المطلوب

المسألة الثالثة

المباح يطلق بإطلاقين : أحدهما من حيث هو مخير فيه بين الفعل والترك . والآخر من حيث يقال : لاحرج فيه . وعلى الجملة ، فهو على أربعة أقسام :

---

(١) اشارة الى الحديث المشهور الذى اخرجه مسلم والنسائى ولفظه كما فى التيسير : (من سن فى الاسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجورهم شىء . ومن سن سنة سيئة فعمل بها بعده كتب عليه مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شىء)

(٢) الحديث رواه فى التيسير عن الخمسة الا أبا داود بلفظ : (وليس من نفس تقتل ظلما الخ): ولفظ الترمذى :(مامن نفس تقتل ...) وهكذا اورده المؤلف فى المسألة الثامنة فى مبحث السبب ولفظ البخارى (لاتقتل نفس ...) وهى الرواية التى ذكر المؤلف مضمونها هنا بزيادة أن وتقديم نفس .

(أحدها) أن يكون خادماً لأمرٍ مطلوبِ الفعل. (والثاني) أن يكون خادماً لأمرٍ مطلوبِ الترك. (والثالث[1]) أن يكون خادماً لمخيَّرٍ فيه. (والرابع) أن لا يكون فيه شيء من ذلك

فأمّا الأوّل فهو المباح بالجزء، المطلوبُ الفعلِ بالكلّ. وأمّا الثاني فهو المباح بالجزء، المطلوب الترك بالكلّ، بمعنى أنّ المداومة عليه منهيّ عنها. وأمّا الثالث والرابع فراجعان إلى هذا القسم الثاني

ومعنى هذه الجملة أنّ المباح – كما مرّ – يُعتبر بما يكون خادماً له إن كان خادماً. والخدمة هنا[2] قد تكون في طرف الترك، كترك الدوام[3] على التنزّه في البساتين، وسماع تغريد الحمام، والغناء المباح. فإن ذلك هو المطلوب[4]. وقد تكون في طرف الفعل، كالاستمتاع بالحلال من الطيّبات. فإن الدوام فيه

(١) ستعرف أنه على ما قرره لا يكون هذا التقسيم ظاهرا فلا يتأتى وجود الثالث والرابع

(٢) أي في موضوع المباح قد تكون في طرف الترك، وقد تكون في طرف الفعل، أي في كل من القسمين الأول والثاني، وان اقتصر في التمثيل على جانب الترك في القسم الثاني، وجانب الفعل في القسم الأول. وتوضيح ذلك على هذا الفهم أن يقال: ترك سماع الغناء جزئيا خادم لترك الدوام المطلوب ونفس السماع خادم للمطلوب الترك وهو الكلي من اللهو والتمتع بالطيبات خادم لكلي اقامة الضروري، وترك الجزئي خادم للترك الكلي المنهي عنه. وقد أشار الى مطلوب الترك كليا فيما يخدمه من جانب الفعل فقال بخلاف المطلوب الترك يعني الجزئي الذي يخدم كليا مطلوب الترك فانه يكون خادما لما يضادها وهو الفراغ في الاشتغال بها

ويحتمل أن يكون قوله هنا أي في خصوص مطلوب الفعل كليا فانه يكون بالترك كمثال الغناء وبالفعل كمثال الاستمتاع بالطيبات. وربما رشح هذا الاحتمال قوله بعد المثال الأول: فان ذلك هو المطلوب

(٣) لو قال كترك التنزه في البساتين وسماع تغريد الحمام فانه مباح خادم لترك الدوام على التنزه وهو المطلوب، لكان جاريا مع بيانه بعد في طرف الفعل ولظهر غرضه من أن مطلوب الفعل كما يخدمه الفعل يخدمه الترك اذا اجرينا كلامه على الاحتمال الثاني الذي أشرنا اليه

(٤) لأنه يخدم كليا مطلوبا هو اقامة الحياة

بحسب الإمكان من غير سرف، مطلوب، من حيث هو خادم لمطلوب وهو أصل الضروريات[١]. بخلاف المطلوب الترك، فإنه[٢] خادم لما يضادها[٣] وهو الفراغ من الاشتغال بها. والخادم للمخيّر فيه على حكمه[٤]. وأما الرابع فلما كان غير خادم لشيء يعتد به، كان عبثاً أو كالعبث عند العقلاء، فصار مطلوب الترك أيضا؛ لأنه صار خادما لقطع الزمان في غير مصلحة دين ولا دنيا؛ فهو إذاً خادم لمطلوب الترك، فصار مطلوب الترك بالكل. والقسم الثالث مثله أيضاً؛ لأنه خادم له، فصار مطلوب الترك أيضاً

وتلخص أن كل مباح ليس بمباح بإطلاق؛ وإنما هو مباح بالجزء خاصة؛ وأما بالكل فهو إما مطلوب الفعل، أو مطلوب الترك. فإن قيل: أفلا يكون هذا التقرير نقضا لما تقدم من أن المباح هو المتساوي الطرفين؟ فالجواب أن لا؛

---

(١) هو اقامة الحياة

(٢) اى فعل جزئيه خادم أى فالمطلوب الترك كليا يخدمه فعل المباح. وعلى ما قررنا اولا قد يخدمه ايضا أى يحققه ويعين على حصوله ترك المباح وذلك كترك الاستمتاع بالمباح كليا فانه مطلوب الترك ويخدمه مباح اهله وترك الاستمتاع بها جزئيا وان كان قد اقتصر على بيان خدمته جانب الفعل كما اشرنا اليه .

(٣) فان الاشتغال باللهو الجزئى يتكون منه ومن جزئيات اللهو أمثاله فراغ من الاشتغال بالضروريات فاللهو الجزئى خادم للهو الكلى الذى يضاد الضروريات

(٤) أى مخير فيه هذا إذا كان المخدوم المحذوف جزئيا كالمشى المباح لسماع الغناء مثلا . فلا ينافى أنه يأخذ وهو كلى حكما من الاحكام الباقية غير المباح كما سبق وبهذا يمكن تصوير مباح خادم لمخير، لكن قوله بعده: (والقسم الثالث مثله لانه خادم له) يقتضى انه خادم لمخير كلى . ويكون قوله فى أول المسألة: (والثالث أن يكون خادما لمخير فيه) أى كلى . وقوله: (والرابع ألا يكون خادما لشيء من ذلك) أى أنه مباح لا يخدم كليا مطلقا، أو لا يخدم كليا مطلوب الفعل أو مطلوب الترك . ولا يخفى عليك أن هذا التقسيم بهذا المعنى لا يستقيم مع ما سبق من القاعدة التى أسهب فى أدلتها وهى أن المباح بالجزء لا بد أن يأخذ حكما آخر اذا نظر اليه كليا . فكيف يتصور أن يخدم المباح كليا مخيرا فيه أو كليا لا حكم له من الاحكام؟ على أنه سيصرح بأن القسمين الثالث والرابع من باب المطلوب الترك بالكل هو حكمه . فيقال فيما يخدم المطلوب مطلوب بالكل، وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالكل وكان يمكنه أدماجها فى اثناء سابقيها . فتأمل

لأنّ ذلك الذى تقدّم ، هو من حيث النظر اليه فى نفسه ، من غير اعتبار أمر خارج • وهـذا النظر من حيث اعتباره بالأمور الخارجة عنه • فإذا نظرتَ إليه فى نفسـه ، فهو الذى سُمّى هنا المباح بالجزء • وإذا نظرت اليه بحسب الأمور الخارجة ، فهو المسمّى بالمطلوب بالكل[1]. فأنت ترى أنّ هذا الثوب الحسن مثلا مباح اللُّبس ، قد استوى فى نظر الشرع فعله وتركه ، فلا قصد له فى أحد الأمرين . وهذا معقولٌ واقعٌ بهذا الاعتبار المقتصر به على ذات المباح من حيث هو كذلك . وهو ــ من جهة ماهو وقاية للحرّ والبرد ، وموارٍ للسوأة ، وجمال فى النظر ــ مطلوب الفعل . وهذا النظر غير مختصّ بهذا الثوب المعين ، ولا بهذا الوقت المعيّن ؛ فهو نظر بالكلّ لا بالجزء

المسألة الرابعة

إذا قيـل فى المباح : إنّـه لاحرج فيه ــ وذلك فى أحـد الإطلاقين المذكورين ــ فليس بداخل تحت التخيير بين الفعل والترك ؛ لوجوه

(أحدها) أنّا إنّما فرقنا بينهما بعـد فهمنا من الشريعة القصد الى التفرقة :

فالقسم المطلوب الفعل بالكلّ هو الذى جاء فيه التخيير بين الفعل والترك ؛ كقوله تعالى : (نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ) ، وقوله : (وَكُلَا مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا) (وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَداً) ، والآية الأخرى فى معناها • فهذا تخييرٌ

(١) يعنى مثلا . والا فالنظر اليه بالأمور الخارجية يجعله اما من هذا وأما من المسمى بالمطلوب الترك بالكل كما تقدم فى اللهو . وبالجلة فهذه المسألة لم تقرر قاعدة وأصلا زائدة على ماتقدم فى المسألة قبلها ، بل هى زيادة ايضاح لمسلك فهم مغايرة حكم الكلى للجزئى . وذلك باعتبار ضابط هو الخدمة : فما يخدمه الجزئى يأخذ هو حكمه . فيقال فيما يخدم المطلوب مطلوب بالكل ، وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب الترك بالكل . وكان يمكنه أدماجها فى أثناء سابقتها ـ فتأمل

حقيقة . وأيضاً فالأمر فى المُطْلقات إذا كان الأمر للإباحة يقتضى التخيير حقيقة ؛ كقوله تعالى : (وإذا حَلَلْتُمْ فاصْطَادُوا) (فإذا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فانْتَشِرُوا فى الأرضِ وابْتَغُوا من فَضْلِ الله) (كُلُوا مِنْ طيِّبَاتِ مارَزَقْنَاكُم .) وما أشبه ذلك . فإنّ إطلاقه مع أنه يكون على وجوه ـ واضحٌ فى التخيير فى تلك الوجوه إلاّ ماقام الدليل على خروجه عن ذلك

وأمّا القسم المطلوب الترك بالكلّ ، فلا نعلم فى الشريعة مايدلّ على حقيقة التخيير فيه نصاً ؛ بل هو مسكوت عنه ، أو مشار إلى بعضه بعبارة تخرجه عن حكم التخيير الصريح ؛ كتسمية الدنيا لعباً ولهواً ، فى معرض الذمّ لمن ركن اليها ؛ فإنها مُشعِرة بأنّ اللهو غير مخيَّر فيه ، وجاء : (وإذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْواً انفَضُّوا إلَيْها) وهو الطبل أو مافى معناه ، وقال تعالى : (ومِنَ النَّاسِ مَنْ يشترِى لَهْوَ الحديثِ) ، وما تقدم من قول بعض الصحابة : حدّثنا يارسول الله حين ملّوا ملّة فأنزل الله عزّ وجلّ : (اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الحديثِ) ، وفى الحديث : « كلُّ لهوٍ باطل »[1] ، وما أشبه ذلك من العبارات التى لاتجتمع مع التخيير فى الغالب . فإذا ورد فى الشرع بعض هذه الأمور مقدّرة[2] ، أو كان فيها بعض الفسحة فى بعض الأوقات[3] أو بعض الأحوال ، فمعنى نفى الحرج على معنى الحديث الآخر : « وما سكت عنه فهو عفو » أى مما عفى عنه وهذا

(١) تقدم فى آخر المسألة الاولى

(٢) اى بحال مخصوصة كما ورد : (أعلنوا هذا النكاح واضربوا عليه بالدفوف) وكما ورد فى سؤاله صلى الله عليه وسلم لعائشة لما حضرت زواج الجارية الانصارية (أما كان معكم لهو ؟ فان الانصار يعجبهم اللهو .)

(٣) كما ورد فى لعب الحبشة فى المسجد يوم العيد

إنما يعبّر به فى العادة ، إشعاراً بأنّ فيه ما يُعفى عنه أو ماهو مظنّة. عنه • أو هو مظنّة لذلك فيما تجرى به العادات

وحاصل الفرق أنّ الواحد[1] صريح فى رفع الإثم والجُناح ، و إن كان قد[2] يلزمه الإذن فى الفعل والترك إن قيل به ؛ إلاّ أنّ قصد اللفظ فيه نفى الإثم خاصّة . وأما الإذن فمن باب مالا يتم[3] الواجب إلاّ به ، أو من باب (الأمر بالشيء هل هو نهى عن ضده، أم لا)(والنهى عن الشيء هل هو أمر بأحد أضداده أم لا) والآخر صريح فى نفس التخيير ؛ و إن كان قد يلزمه نفىُ الحرجَ عن الفعل ؛ فقصد اللفظ فيه التخيير ، خاصّة . وأمّا رفع الحرج فمن تلك الأبواب . والدليل عليه أنّ رفع الجناح[4] قد يكون مع الواجب كقوله تعالى : (فلا جُنَاح عليه أَنْ يَطَّوَّفَ بهما ،)وقد يكون مع مخالفة المندوب كقوله : (إلاّ مَنْ أُكْرِه وقلبُه مطْمَئِنٌّ بالإيمان[5]) • فلو كان رفع الجناح يستلزم التخيير فى الفعل والترك ، لم يصحّ مع الواجب ، ولا مع مخالفة المندوب • وليس كذلك التخيير المصرّح به ؛ فانّه لايصحّ مع كون الفعل واجباً دون الترك ، ولا مندوباً و بالعكس

(١) أى من هذين الاطلاقين للمباح وهو مالا حرج فيه

(٢) أى وقد لا يلزمه الاذن فيهما كما سيأتى له أنه يكون مع مخالفة المندوب ومع الواجب الفعل

(٣) أى شبيه بهذه الأبواب وقريب من طريقها لا أنه منها حقيقة كما هو ظاهر

(٤) أى على هذا الفرق بين الاطلاقين وهذا أظهر الأدلة الثلاثة وان كان لا يطلق عليه لفظ المباح حتى يدرج فى هذا القسم فالاستدلال من حيث ان كلمة رفع الجناح عامة ولا تقتضى التخيير

(٥) ليس فى الآية لفظ رفع الجناح ، ولكن فيها ما يفهمه . ولذلك أدرجها فيما فيه رفع الجناح مع أنه خلاف المندوب . وسيذكر فى الدليل الثانى لفظ التخيير ولفظ رفع الحرج فلا . تتوهمن أن كلامه قاصر هناك على ما فيه اللفظان ، بل غرضه اللفظ الدال على التخيير ، وكذا اللفظ الدال على رفع الحرج ، ولو لم يكن بعبارة التخيير ولا بعبارة الحرج

﴿ والثانى ﴾ أنّ لفظ التخيير مفهومٌ منه قصدُ الشارع إلى تقرير الإذن فى طرفى الفعل والترك ، وأنّهما على سواء فى قصد . ورفع الحرج مسكوت عنه . وأما لفظ رفع الجناح ، فمفهومه قصد الشارع إلى رفع الحرج فى الفعل إن وقع من المكلّف . وبقى الإذن فى ذلك الفعل مسكوتاً عنه . فيمكن أن يكون مقصوداً له ، لكن بالقصد الثانى ، كما فى الرُّخص ، فإنّها راجعة إلى رفع الحرج ، كما سيأتى بيانه إن شاء الله . فالمصرح به فى أحدهما مسكوت عنه فى الآخر ، وبالعكس . فلذلك إذا قال الشارع فى أمر واقع : « لا حرج فيه » . فلا يؤخذ منه حكم الاباحة ، إذ قد يكون كذلك ، وقد يكون مكروها[1] ، فإن المكروه بعد الوقوع لاحرج فيه . فليتفقّد هذا فى الادلّة

﴿ والوجه الثالث مما يدل على أنّ مالا حرج فيه غير مخيّر فيه على الإطلاق ﴾ أنّ المخيّر فيه لمّا كان هو الخادمَ المطلوبَ الفعلى ، صار خارجاً عن محض اتّباع الهوى ، بل اتّباع الهوى فيه مقيّد وتابع بالقصد الثانى ، فصار الداخل فيه داخلاً تحت الطالب بالكلّ ، فلم يقع التخيير فيه إلاّ من حيث الجزء . ولمّا كان مطلوبا بالكلّ ، وقع تحت الخارج عن اتّباع الهوى من هذا الوجه . وقد عرفنا اعتناء الشارع بالكليّات ، والقصد إليها فى التكاليف . فالجزئىّ الذى لايخرمه ليس بقادح فى مقتضاه ، ولا هو مضادٌّ له ، بل هو مؤكّد له . فاتّباع الهوى فى المخيّر ، فيه تأكيد لاتّباع مقصود الشارع من جهة الكلىّ . فلا ضرر فى اتّباع الهوى هنا ، لأنه اتّباع لقصد الشارع ابتداء ، وانما اتّباع الهوى فيه خادم له

---

(١) الجارى على ماسبق أن يقول وقد يكون واجبا أيضا

وأمّا قسم مالا حرج فيه ، فيكاد يكون شبيها باتّباع الهوى المذموم . ألا ترى أنّه كالمضادّ لقصد الشارع فى طلب النهى الكلّى على الجملة ؟ لكنّه لقلّته ، وعدم دوامه ، ومشاركته للخادم المطلوب الفعل بالعرض ، حسبما هو مذكور فى موضعه ، لم يحفل به . فدخل تحت المرفوع الحرج ؛ إذ الجزئىّ منه لا يخرم أصلا مطلوباً ؛ و إن كان فتحاً لبابه فى الجملة ، فهو غير مؤثّر من حيث هو جزئىّ حتى يجتمع مع غيره من جنسه . والاجتماع مقوّ . ومن هنالك يلتئم الكلىّ المنهىّ عنه ، وهو المضادّ للمطلوب فعله . واذا ثبت أنّه كاتّباع الهوى من غير دخول[1] تحت كلىّ أمر ، اقتضت الضوابط الشرعية أن لا يكون مخيّراً فيه ، فتصريح[2] بما تقدّم فى قاعدة اتّباع الهوى وأنّه مضادّ للشريعة

المسألة الخامسة

إنّ المباح إنّما يوصف بكونه مباحاً إذا اعتبر فيه حظّ المكلف فقط . فإن خرج عن ذلك القصد كان له حكم آخر . والدليل على ذلك أنّ المباح ـ كما تقدم ـ هو ماخيّر فيه بين الفعل والترك ، بحيث لا يُقصد فيه من جهة الشرع إقدام ولا إحجام . فهو إذا من هذا الوجه لا يترتّب عليه أمر ضرورى فى الفعل أو فى الترك ، ولا حاجىّ ، ولا تكميلىّ ، من حيث هو جزئىّ . فهو راجع إلى نيل حظّ عاجل خاصّة . وكذلك المباح الذى يقال : « لا حرج فيه » ، أولى أن يكون راجعاً إلى الحظ . وأيضاً[3] فالأمر والنهى راجعان إلى حفظ ما هو ضرورى

(١) بخلاف المخير فانه داخل تحت على أمر فان كلية مأمور به

(٢) ينظر فى تصحيح التركيب

(٣) ليس بعيدا عن الدليل الأول ، فانه يفيد أن الشارع قصد المأمور به والمنهى عنه لما يترتب على ذلك من حفظ الامور الثلاثه . بخلاف المباح فلم يقصده بفعل ولا ترك ، لانه لا يترتب عليه شىء من ذلك ، فكان بمجرد اختيار المكلف وتابعا لهواه المحض وحظه الصرف . وهو الدليل الاول بعينه . غايته أن الأول سلك الى الغرض من جهة المباح مباشرة ، وهذا بواسطة الامر والنهى . فهو تصوير آخر لنفس الدليل

المسألة السادسة

الأحكام الخمسة إنّما تتعلّق بالأفعال ـ والتروك بالمقاصد . فإذا عريتْ عن المقاصد لم تتعلّق بها . والدّليل على ذلك أمور :

(أحدها) ماثبت من أنّ الأعمال بالنيّات . وهو أصل متفق عليه فى الجملة ، والأدلّة عليه لاتقصر عن مبلغ القطع . ومعناه أنّ مجرّد الأعمال من حيث هى محسوسة فقط ، غير معتبرة شرعاً على حال ، إلاّ ماقام الدليل على اعتباره فى باب خطاب الوضع خاصة . أمّا فى غير ذلك فالقاعدة مستمرّة . وإذا لم تكن معتبرة حتى تقترن بها المقاصد ، كان مجرّدها فى الشرع بمثابة حركات العَجْماوات والجمادات . والأحكام الخمسة لاتتعلّق بها عقلاً ولا سمعاً ؛ فكذلك ما كان مثلها .

(والثانى) ماثبت من عدم اعتبار الأفعال الصادرة من المجنون والنائم والصبى والمغمى عليه ، وأنّها لاحكم لها فى الشرع بأن يقال فيها : « جائز ، أو ممنوع ، أو واجب ، أو غير ذلك » ؛ كما لا اعتبار بها من البهائم . وفى القرآن: (وَليسَ عَليكم جُناحٌ فيما أخطَأْتُم بِهِ ولكن ما تَعمَّدتْ قُلوبُكم .) وقال : (ربَّنا لاتُؤاخِذْنا إن نَسِينَا أوْ أخْطَأنا) قال : (قد فعلتُ) . وفى معناه رُوى الحديث : « رُفع عن أمّتى الخطأُ والنِّسيانُ وما استكرِهوا عليه [1] » وإن لم

(١) رواه فى الجامع الصغير من الطبرانى عن ثوبان ، وقال العزيزى قال الشيخ (يعنى شيخه محمد حجازى الشعرانى المشهور بالواعظ) حديث صحيح اه . وقال الشوكانى أخرجه ابن ماجه وابن حبان والدارقطنى والطبرانى والحاكم فى المستدرك من حديث ابن عباس وحسنه النووى وقد أطال الحافظ الكلام عليه فى باب شروط الصلاة من التلخيص الحبير

يصحّ سندا فمعناه متّفق على صحته . وفي الحديث أيضاً : «رُفع القلم عن ثلاث[1] ــ فذَكر الصبيّ حتّى يحتلم ، والمغمى عليه حتّى يُفيق » فجميع هؤلاء لاقصد لهم . وهي العلة فى رفع أحكام التكليف عنهم

(والثالث) الإجماع على أنّ تكليف ما لا يُطاق غير واقع فى الشريعة ؛ وتكليفُ من لاقصد له تكليف ما لا يطاق

فإن قيل : هذا فى الطلب ، وأمّا المباح فلا تكليف فيه ؛ قيل متى صح تعلّق التخيير ، صحّ تعلّق الطلب . وذلك يستلزم قصد المخيّر . وقد فرضناه غير قاصد . هذا خُلْف

ولا يُعترض هذا بتعلّق الغرامات والزكاة بالأطفال والمجانين وغير ذلك ؛ لأنّ هذا من قبيل خطاب الوضع ؛ وكلامُنا فى خطاب التكليف . ولا بالسكران لقوله تعالى (لاتقْرَبُوا الصَّلاةَ وأنتُم سُكارَى !) فإنّه قد أجيب عنه فى أصول الفقه ، ولأنّه ــ فى عقوده وبيوعه ــ محجورٌ عليه لحقّ نفسه ، كما حجر على الصبي والمجنون ؛ . وفى سواهما . لما أدخل السكر على نفسه ، كان كالقاصد

(١) رواه فى الجامع الصغير بروايتين إحداهما : (رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المبتلى حتى يبرأ وعن الصبي حتى يكبر) عن احمد وأبى داود والنسائى وابن ماجه والحاكم عن عائشة . وقال الحاكم على شرطهما قال ابن حجر ورواه أبو داود والنسائى واحمد والدارقطنى والحاكم وابن حبان وابن خزيمة من طرق عن على رفيه قضية جرت له مع عمر وعلقها البخارى ــ اهـ مناوى على الجامع * وثانيتهما (رفع القلم عن ثلاثة عن المجنون المغلوب على عقله حتى يبرأ وعن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم) عن أحمد وأبى داود والحاكم عن على وعمر . وقد أورده ابن حجر من طرق عديدة بالفاظ متقاربة ثم قال وهذه طرق يقوى بعضها بعضا وقد أطنب النسائى فى تخريجها ثم قال لا يصح منها شيء والموقوف أولى بالصواب ــ اهـ مناوى على الجامع وفى التيسير (رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل) عن أبى داود والترمذى

لرفع الأحكام التكليفيّة فعومل بنقيض المقصود ، أو لأن الشرب سبب لمفاسد كثيرة ، فصار استعماله[1] له تسببا فى تلك المفاسد ؛ فيؤآخذه الشرع بها وإن لم يقصدها ؛ كما وقعت مؤآخذة أحد ابنى آدم بكل نفس تقتل ظلماً ، وكما يؤآخذ الزانى بمقتضى المفسدة فى اختلاط الأنساب وإن لم يقع منه غير الإيلاج المحرّم. ونظائر ذلك كثيرة . فالأصل صحيح . والاعتراض عليه غير وارد

المسألة السابعة

المندوب اذا اعتبرتَه اعتباراً أعمّ[2] من الاعتبار المتقدّم وجدتَه خادماً للواجب ؛ لأنّه إمّا مقدّمة له ، أو تذكار به ؛ كان من جنس الواجب أوْ لا . فالذى من جنسه كنوافل الصلوات مع فرائضها ، ونوافل الصيام والصدقة والحج وغير ذلك مع فرائضها . والذى من غير جنسه كطهارة الخبث فى الجسد والثوب والمصلّي ، والسواك ، وأخذ الزينة ، وغير ذلك ، مع الصلاة ؛ وكتعجيل الافطار ، وتأخير السحور ، وكفّ اللسان عما لا يعنى ، مع الصيام ؛ وما أشبه ذلك . فإذا كان كذلك فهو لاحقٌ بقسم الواجب بالكلّ وقلّما يشذّ عنه مندوب يكون مندوباً بالكلّ والجزء . ويحتمل هذا المعنى تقريراً ؛ ولكن ما تقدم مغن[3] عنه بحول الله

(١) فقد استعمله وهو عاقل يعلم أنه يجر الى مفاسد كثيرة وان لم يقصد حصولها فيؤاخذ بها . والزانى ماشددت عليه العقوبة بالجلد والقتل الا للمآلات التى قد تسبب عن فعله ، وهو يعرف هذا التسبب وان لم يقصده من الفعل ، ولا خطر بباله حينه . وسيأتى — فى المسألة الثامنة من السبب — أن ايقاع المسبب بمنزلة ايقاع السبب ، قصد ذلك المسبب أو لا .

(٢) يريد فى هذه المقدمة أن يتوسع فى أن المندوب بالجزء يكون واجبا بالكل ، فيجعله شاملا لغير السنن المؤكدة ورواتب النوافل التى اقتصر عليها فى الفصل الاوّل من المسألة الثانية ، ويقول انه قلما يشذ مندوب عن ذلك

(٣) مدار الدليل فيما تقدم أن تركها جملة واحدة يجرح التارك لها . وأيضا فانه مؤثر فى أوضاع الدين . فهل هذا وذاك يجرى هنا فى المندوبات التى لا كراهة فى تركها وليست كالسنن التى بنى عليها القاعدة السابقة ؟ فاذا كان لا كراهة فى تركها ، فكيف يجرح

فصل

المكروه إذا اعتبرته كذلك مع الممنوع، كان كالمندوب مع الواجب. وبعض الواجبات منه مايكون مقصوداً وهو أعظمها. ومنه مايكون وسيلة وخادماً للمقصود؛ كطهارة الحدث، وستر العورة، واستقبال القبلة، والأذان للتعريف بالأوقات واظهار شعائر الاسلام، مع الصلاة. فمن حيث كان وسيلة. حكمه مع المقصود حكمُ المندوب مع الواجب ـ يكون وجوبه بالجزء دون[1] وجوبه بالكل. وكذلك بعض الممنوعات منه مايكون مقصوداً. ومنه مايكون وسيلة له ـ كالواجب حرفا بحرف ـ فتأمّل ذلك

المسألة الثامنة

ماحد له الشارع وقتاً محدوداً من الواجبات أو المندوبات فإيقاعه فى وقته لاتقصير فيه شرعاً، ولا عَتْب، ولا ذمّ. وانما العتب والذمّ فى إخراجه عن وقته ـ سواء علينا أكان وقته مضيقا أو موسعاً[2] ـ لأمرين:

(أحدهما) أنّ حدّ الوقت إمّا أن يكون لمعنى قصده الشارع، أو لغير معنى وباطلٌ أن يكون لغير معنى. فلم يبق إلاّ أن يكون لمعنى. وذلك المعنى هو أن يوقع العمل فيه. فإذا وقع فيه فذلك مقصود الشارع من ذلك التوقيت. وهو

التارك لها؟ وكيف تؤثر على أوضاع الدين؟ فالموضع يحتاج الى فضل نظر فى ذاته وفى دعوى أن ماتقدم يعنى هنا

(١) أى فلا يتأكد الوجوب فيه تأكده فى المقصود وينبنى عليه أن اثم تركه والثواب على فعله لا يساوى الواجب المقصود

(٢) بنى المسألة على مذهب الجمهور فى الموسع، وهو أن هناك وقتاموسعا لبعض المطلوبات لو أوقعها المكلف فى أى جزء منه لااثم فيه. ويريد هنا أن يقول بل ولا تقصير ولا عتب أيضا. والأفضلية فى السبق أول الوقت شىء آخر لا يلزم منه أن يكون ايقاعه آخر الوقت تقصيرا موجبا للعتاب

يقتضى ـ قطعاً ـ موافقة الأمر فى ذلك الفعل الواقع فيه . فلو كان فيه عتب أو ذم ، للزم أن يكون لمخالفة قصد الشارع ، فى إيقاعه فى ذلك الوقت الذى وقع فيه العتب بسببه . وقد فرضناه موافقا . هذا خلف

(والثانى) أنه لو كان كذلك ، للزم أن يكون الجزء من الوقت الذى وقع فيه العتب ، ليس من الوقت المعين ؛ لأنا قد فرضنا الوقت المعين مخيراً فى أجزائه إن كان موسعاً . والعتب مع التخيير متنافيان . فلا بد أن يكون خارجاً عنه . وقد فرضناه جزءاً من أجزائه . هذا خلف محال . وظهور هذا المعنى غير محتاج الى دليل

فإن قيل : قد ثبت أصل طلب المسارعة الى الخيرات والمسابقة اليها . وهو أصل قطعى . وذلك لا يختص ببعض الاوقات دون بعض ، ولا ببعض الأحوال دون بعض . إذا كان السبق إلى الخيرات مطلوباً بلا بد . فالمقصر عنه معدود فى المقصرين والمفرطين . ولا شك أن من كان هكذا ، فالتعب لاحق به فى تفريطه وتقصيره . فكيف يقال لا عتب عليه ؟

ويدل على تحقيق هذا ما روى عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه ، أنه لما سمع قول النبى ﷺ : « أول الوقت رضوان الله . وآخره عفو الله [1] » قال : رضوان الله أحب الينا من عفوه ؛ فان رضوانه للمحسنين ، وعفوه عن المقصرين .

وفى مذهب مالك ما يدل على هذا أيضا : فقد قال فى المسافرين يقدمون الرجل لسنه يصلى [2] بهم فيسفر بصلاة الصبح ـ قال ـ : « يصلى الرجل وحده فى أول الوقت ، أحب إلى من أن يصلى بعد الإسفار فى جماعة » فقدم ـ كما ترى ـ

(١) رواه الترمذى بلفظ (الوقت الاول من الصلاة رضوان الله) . ورواه الدارقطنى بلفظ (أول الوقت رضوان الله ، ووسط الوقت رحمة الله ، وآخر الوقت عفو الله)

(٢) ليس المراد أنه يطول بهم حتى يسفر . بل المراد أنه يبتدىء الصلاة بعد الاسفار وحينئذ يتم الدليل

حكم المسابقة ، ولم يعتبر الجماعة التى هى سنّة يعدّ مَن تركها مقصّراً . فأولى أن يعدّ مَن ترك المسابقة مقصّراً . وجاء عنه أيضاً فيمن أفطر فى رمضان لسفرٍ أو أو مرض ، ثم قدم أو صح فى غير شعبان من شهور القضاء ، فلم يصمه حتى مات ، فعليه الإطعام ؛ وجعله مفرّطاً كمن صحّ أو قدم فى شعبان ، فلم يصمه حتى دخل رمضان الثانى ؛ مع أن القضاء ليس على الفور عنده . قال اللخمى جعله مترقّباً [1] ليس على الفور ولا على التراخى : فإن قضى فى شعبان ، مع القدرة عليه قبل شعبان ، فلا إطعام ؛ لأنه غير مفرّط . وإن مات قبل شعبان ففرّط وعليه الإطعام ـ نحو قول الشافعيّة فى الحج إنه على التراخى ؛ فإن مات قبل الأداء كان آثماً . فهذا أيضاً رأى الشافعية مضاد لمقتضى الأصل المذكور

فأنت ترى أوقاتاً معيّنة شرعا ، إما بالنص [2] ، وإما بالاجتهاد [3] ، ثم صار من قصّر عن المسابقة فيها ملوماً معاتباً ، بل آثماً فى بعضها . وذلك مضاد لما تقدّم

فالجواب أنّ أصل المسابقة إلى الخيرات لا ينكر ؛ غير أنّ ما عُيّن له وقت معيّن من الزمان هل يقال إن إيقاعه فى وقته المعيّن له مسابقة ؟ فيكون الأصل المذكور شاملا له ، أم يقال ليس شاملا له ؟

والأول هو الجارى على مقتضى الدليل [4] فيكون قوله عليه السلام ـ حين سئل عن أفضل الأعمال ـ فقال : « الصلاة لأوّل وقتها » [5] يريد به وقت الاختيار مطلقا

ويشير إليه أنه عليه السلام ـ حين علّم الأعرابىّ الأوقات ـ صلّى فى

(١) بل لعله مترتبا . أى أنه لم يعامل معاملة الفور الصرف ، ولا التراخى الصرف ، بل حالة بين الحالتين . فلذا كان الحكم مترددا بين الامرين . كما شرحه بقوله فان قضى الخ

(٢) كما فى الحديث السابق : أول الوقت الخ

(٣) كما فى المسائل التى نسبها لمالك والشافعى فى الصلاة ، والصوم ، والحج . فأوقاتها معينة بالاجتهاد

(٤) أى المتقدم أول المسألة

(٥) ذكره فى الترغيب والترهيب عن أبى داود والترمذى ، وقال : لا يروى الا من حديث عبد الله بن عمر العمرى ، وليس بالقوى عند أهل الحديث .

أوائل الأوقات وأواخرها ، وحدّ ذلك حداً لا يتجاوز ، ولم ينبه فيه على تقصير وإنما نبّه على التقصير والتفريط بالنسبة إلى ما بعد ذلك من أوقات الضرورات، إذا صلى فيها من لا ضروة له ، إذ قال : « تلك صلاة المنافقين» الحديث[1] فبين أن وقت التفريط هو الوقت الذى تكون الشمس فيه بين قرنى الشيطان. فإنما ينبغى أن يخرج عن وصف المسابقة والمسارعة من خرج عن الإيقاع فى ذلك الوقت المحدود . وعند ذلك يسمى مفرّطا ، ومقصّراً ، وآثما أيضا عند بعض الناس . وكذلك الواجبات الفورية .

وأما المقيّدة بوقت العمر ، فإنها لمّا قيّد آخرها بأمر مجهول ، كان ذلك علامة على طلب المبادرة والمسابقة فى أوّل أزمنة الإمكان ؛ فإن العاقبة مغيّبة فإذا عاش المكلف ما فى مثله يؤدّى ذلك المطلوب ، فلم يفعل مع سقوط الأعذار ، عدّ ـ ولا بدّ ـ مفرّطا ، وأثمه الشافعىّ لأنّ المبادرة هى المطلوب لا أنه على التحقيق مخير بين أوّل الوقت وآخره ؛ فإن آخره غير معلوم ،وإنما المعلوم منه ما فى اليد الآن . فليست هذه المسألة من أصلنا المذكور فلا تعود عليه بنقض

وأيضا فلا ينكر استحباب المسابقة بالنسبة إلى الوقت المعين ؛ لكن بحيث لا يعد المؤخر عن أوّل الوقت الموسع مقصراً . وإلا لم يكن الوقت على حكم التوسعة . وهذا كما فى الواجب المخير فى خصال الكفارة ، فان للمكلف الاختيار فى الأشياء المخير فيها ، وإن كان الأجر فيها يتفاوت ، فيكون بعضها أكثر أجراً من بعض ؛ كما يقول بذلك فى الاطعام فى كفارة رمضان ، مع وجود التخيير فى الحديث وقول مالك به . وكذلك العتق فى كفّارة الظهار أو القتل أو غيرها ، هو مخير فى أىّ الرقاب شاء ؛ مع أن الأفضل أعلاها ثمنا ، وأنفسها عند أهلها . ولا يخرج بذلك التخيير عن بابه ، ولا يعد مختار غير الأعلى

(١) ذكره فى التيسير فى باب أوقات الكراهة عن الستة الا البخارى

مقصراً ولا مفرطاً . وكذلك مختار الكسوة أو الإطعام فى كفارة اليمين . وما أشبه ذلك من المطلقات التى ليس الشارع قصد فى تعيين بعض أفرادها ، مع حصول الفضل فى الأعلى منها . وكما أن الحج ماشياً أفضل ، ولا يعد الحاج راكباً مفرطاً ولا مقصرا . وكثرة الخطا إلى المساجد أفضل من قلتها ، ولا يعد من كان جار المسجد بقلة خطاه له مقصرا . بل المقصر هو الذى قصر عما حد له ، وخرج عن مقتضى الأمر المتوجه اليه . وليس فى مسألتنا ذلك .

وأما حديث أبى بكر رضى الله عنه فلم يصح ؛ وإن فرضنا صحته فهو معارض بالأصل القطعى وإن سلم فمحمول على التأخير عن جميع الوقت المختار ؛ وإن سلم فأطلق لفظ التقصير على ترك الأولى من المسارعة إلى تضعيف الأجور لا أن المؤخر مخالف لمقتضى الأمر

وأما مسائل مالك فلعل استحبابه لتقديم الصلاة ، وترك الجماعة ، مراعاة للقول بأن الصبح وقت ضرورة ، وكان الإمام قد أخر إليه . وما ذكر فى إطعام التفريط فى قضاء رمضان ، بناء على القول بالفور فى القضاء . فلا يتعين فيها ماذكر فى السؤال . فلا اعتراض بذلك . وبالله التوفيق

المسألة التاسعة

الحقوق الواجبة على المكلف على ضربين ـ كانت من حقوق الله ، كالصلاة ، والصيام ، والحج ، أو من حقوق الآدميين كالديون ، والنفقات ، والنصيحة ، وإصلاح ذات البين ، وما أشبه ذلك ـ :

أحدها حقوق محدودة شرعاً ، والآخر حقوق غير محدودة

فأما المحدودة المقدرة فلازمة لذمة المكلف ، مترتبة عليه ديناً ، حتى يخرج عنها ؛ كأثمان المشتريات ، وقيم المتلفات ، ومقادير الزكوات ، وفرائض الصلوات ، وما أشبه ذلك . فلا إشكال فى أن مثل هذا مترتب فى ذمته ديناً

عليه . والدليل على ذلك التحديد والتقدير ، فإنه مشعر بالقصد إلى أداء ذلك المعين فاذا لم يؤده فالخطاب باق عليه ، ولا يسقط عنه إلا بدليل[1]

وأما غير المحدودة فلازمة له ، وهو مطلوب بها ؛ غير أنها لا تترتب فى ذمته لأمور :

﴿ أحدها ﴾ أنها لو ترتبت فى ذمته لكانت محدودة معلومة ؛ إذ المجهول لا يترتب فى الذمة ، ولا يعقل نسبته إليها ، فلا يصح أن يترتب ديناً . وبهذا استدللنا على عدم الترتب ؛ لأن هذه الحقوق مجهولة المقدار والتكليف بأدائها لا يعرف له مقدار ، تكليف بمتعذر الوقوع . وهو ممتنع سمعاً

ومثاله الصدقات المطلقة ، وسدّ الخلات ، ودفع حاجات المحتاجين ، وإغاثة الملهوفين ، وإنقاذ الغرقى ، والجهاد ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر . ويدخل تحته سائر فروض الكفايات

فاذا قال الشّارعَ : « أطعموا القانع والمعترّ » أو قال : أكسوا العارى ، أو « أنفقوا فى سبيل الله » فمعنى ذلك طلب رفع الحاجة فى كل واقعة بحسبها ، من غير تعيين مقدار . فاذا تعينت حاجة تبين مقدار ما يحتاج إليه فيها ، بالنظر لا بالنصّ . فاذا تعين جائع فهو مأمور باطعامه وسد خلته ؛ بمقتضى ذلك الاطلاق ؛ فان أطعمه ما لا يرفع عنه الجوع ، فالطلب باق عليه ؛ ما لم يفعل من ذلك ما هو كاف ورافع للحاجة التى من أجلها أمر ابتداء . والذى هو كاف يختلف باختلاف الساعات والحالات فى ذلك المعين : فقد يكون فى الوقت غير مفرط الجوع ، فيحتاج إلى مقدار من الطّعام ، فاذا تركه حتى أفرط

(١) كابراء الدائن للمدين

عليه ، احتاج إلى أكثر منه . وقد يطعمه آخر فيرتفع عنه الطلب رأساً . وقد يطعمه آخر مالا يكفيه ، فيطلب هذا بأقل مما كان مطلوباً به . فاذا كان المكلف به يختلف باختلاف الأحوال والأزمان ، لم يستقر للترتيب في الذمة أمر معلوم يطلب ألبتة وهذا معنى كونه مجهولا . فلا يكون معلوما إلا في الوقت الحاضر بحسب النظر ، لا بمقتضى النص . فاذا زال الوقت الحاضر ، صار في الثاني مكلفاً بشيء آخر ، لا بالاول ، أو سقط[1] عنه التكليف ، إذا فرض ارتفاع الحاجة العارضة

والثاني أنه لو ترتب في ذمته أمر لخرج إلى مالا يعقل ؛ لانه في كل وقت من أوقات حاجة المحتاج ـ مكلف بسدها . فاذا مضى وقت يسع سدها بمقدار معلوم مثلا ، ثم لم يفعل ، فترتب في ذمته ثم جاء زمان ثان وهو على حاله أو أشد ، فاما أن يقال إنه مكلف أيضا بسدها أو لا والثاني باطل ؛ إذ ليس هذا الثاني بأولى[2] بالسقوط من الاول ، لأنه إنما كلف لأجل سد الخلة ، فيرتفع التكليف والخلة باقية . هذا محال . فلابد أن يترتب في الذمة ثانياً مقدار ما تسد به الحاجة ذلك الوقت . وحينئذ يترتب في ذمته في حق واحد ، قيم كثيرة بعدد الازمان الماضية : وهذا غير معقول في الشرع

(والثالث) أن هذا يكون عينا أو كفاية . وعلى كل تقدير يلزم ـ إذا لم يقم به أحد ـ أن يترتب إما في ذمة واحد غير معين ، وهو باطل لا يعقل و إما في ذمم جميع الخلق مقسطا ، فكذلك ، للجهل بمقدار ذلك القسط لكل واحد . أو غير مقسط ، فيلزم فيما قيمته درهم أن يترتب في ذمم مائة ألف رجل مائة الف درهم . وهو باطل كما تقدم .[3]

(والرابع) لو ترتب في ذمته لكان عبثا ، ولا عبث في التشريع . فانه

(١) أى فكيف يتأتى الاستقرار في الذمة ، والامر يختلف باختلاف الحال والزمان ، بين سقوط المكلف به رأسا ، وبين تغير المكلف به قلة وكثرة ؟

(٢) لو قال ليس بأضعف سببية في التكليف من الاول لكان أوضح

(٣) في قوله «وهذا غير معقول في الشرع

إذا كان المقصود دفع الحاجة ، فعمران الذمّة ينافى هذا المقصد ؛ إذ المقصود إزالة هذا العارض ،[1] لاغرم قيمة العارض . فأذا كان الحكم بشغل الذمّة منافياً لسبب الوجوب ، كان عبثا غير صحيح

لايقال إنّه لازم فى الزكاة المفروضة وأشباهها ، إذ المقصود بها سدّ الخلاّت وهى تترتّب فى الذمّة

لأنّا نقول نسلّم أنّ المقصود ماذكرت ، ولكن الحاجة التى تسدّ بالزكاة غير متعيّنة[2] على الجملة ألاّ ترى أنّها تؤدي انفاقاً وان لم تظهر عين الحاجة ! فصارت كالحقوق الثابتة بمعاوضة أوهبة ؛ فلا حرج قصدٌ فى تضمين المثل أوالقيمة فيها بخلاف مانحن فيه . فإنّ الحاجة فيه متعيّنة فلا بد من إزالتها ولذلك لايتعيّن لها مال زكاة من غيره ، بل بأىّ مال ارتفعت حصل المطلوب . فالمال غير مطلوب لنفسه فيها فلو ارتفع العارض بغير شىء لسقط الوجوب . والزكاة ونحوها لابدّ من بذلها و إن كان محلّها غير مضطر اليها فى الوقت ولذلك عيّنت.

وعلى هذا الترتيب فى بذل المال للحاجة ، يجرى حكم سائر أنواع هذا القسم

فإن قيل ؛ لوكان الجهل مانعاً من الترتّب فى الذمّة ، لكان مانعاً من أصل التكليف أيضاً ؛ لأنّ العلم بالمكلّف به شرط فى التكليف ، إذ التكليف بالمجهول تكليف بما لايطاق . فلو قيل لأحد : أنفق مقداراً لا تعرفه ، أو صلّ صلوات لاتدرى كم هي ، أو انصح من لاتدريه و لاتميزه ، وما أشبه ذلك ، لكان تكليفا بما لا يطاق ؛ إذ لا يمكن العلم بالمكلّف به أبداً إلاّ بوحى ،

---

[1] (١) أى العارض الوقتي ولا فائدة تعود على ازالته من شغل ذمة الغير به

[2] (٢) فيكون القسم الأول وهو الزكاة مثلا متعينا محدودة المقدار ولا زيادة فيها ولا نقص فكانت متقررا وان كانت الحاجة فيه غير متعينة ولا صاحبها معلوما وهنا بالعكس وصاحب الحاجة معلوم ومقدار ما يلزمه غير معلوم ولا ثابت فالمكلف به هناك معلوم محدود المكلف بسببه غير معلوم والقسم الثانى بالعكس

وإذا علم بالوحي صار معلوماً لا مجهولا . والتكليف بالمعلوم صحيح . هذا خلف

فالجواب أنّ الجهل المانع من أصل التكليف ، هو المتعلّق بتعيّن عند الشارع ، كما لو قال : أعتق رقبة ! وهو يريد الرقبة الفلانية من غير بيان فهذا هو الممتنع . أمّا مالم يتعيّن عند الشارع بحسب التكليف ، فالتكليف به صحيح ، كما صح في التخيير بين الخصال في الكفّارة ؛ إذ ليس للشارع قصد في إحدى الخصال دون ما بقي . فكذلك هنا إنما مقصود الشارع سدّ الخلاّت على الجملة ؛ فما لم يتعيّن خلّةٌ فلا طلب . فاذا تعيّنتْ وقع الطلب هذا هو المراد هنا وهو ممكن للمكلّف مع نفي التعيين في مقدار ولا في غيره

وهنا ضرب ثالث آخذٌ بشَبه من الطرفَين الأوّلَين فلم يتمحّض لأحدهما ، هو محلّ اجتهاد ؛ كالنفقة على الأقارب والزوجات ولأجل ما فيه من الشّبَه بالضربين اختلف الناس فيه ؛ هل له ترتّبٌ في الذمّة أم لا ؟ فإذا ترتّب فلا يسقط بالإعسار فالضرب الأوّل لاحقٌ بضروريّات الدين ؛ ولذلك محُضّ بالتقدير والتعيين . والثاني لاحقٌ بقاعدة التحسين والتزيين ؛ ولذلك وُكِل الى اجتهاد المكلّفين . والثالث آخذٌ من الطرفَين بسبب متين ؛ فلا بدّ فيه من النظر في كل واقعة على التعيين والله أعلم

فصل

وربما انضبط الضربان الأوّلان بطلب العين [1] والكفاية ؛ فإنّ حاصل الاول أنه طلبٌ مقدّر على كل عين من أعيان المكلّفين . وحاصل

(١) (فائدة) السنة أيضا قد تكون كفاية كما مثلوه بتشميت العاطس وبالاضحية فى حق أهل البيت الواحد كما فى المنهاج

الثانى إقامة الأوَد العارض فى الدين وأهله إلاّ أنّ هذا الثانى قد [١] يدخل فيه ما يُظنّ أنه طلب عين ؛ ولكنّه لايصير طلباً متحتّماً فى الغالب إلاّ عند كونه كفاية ، كالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى . وأما إذا لم يتحتّم فهو مندوب . وفروض الكفايات مندوباتٌ على الأعيان . فتأمّل هذا الموضع .
وأما الضرب الثالث فآخذٌ شبهاً من الطرفين أيضاً . فلذلك اختلفوا فى تفاصيله حسبماذكره الفقهاء والله أعلم

المسألة العاشرة

يصح أن يقع [٢] بين الحلال والحرام مرتبة العفو فلا يحكم عليه بأنه واحد من الخمسة المذكورة ؛ هكذا على الجملة [٣] ومن الدليل على ذلك أوجه
(أحدها) [٤] ماتقدم من أن الاحكام الخمسة انماتتعلق بأفعال المكلفين

---

(١) أى قد يكون مخيرا بالجزء كالصناعات المختلفة التى لها أثرها فى اقامة العمران وقد يكون مندوبا بالجزء كالعدل والاحسان وسائر النوافل والنكاح وغيرها مما تقدم فى المندوب بالجزء ولكن هذا الثانى انما يكون واجبا كفاية اذا نظر اليه كليا فى الغالب وقد يكون متحتما جزئيا كالعدل بالنسبة للامير نفسه فهو مطلوب باقامة العدل جزئيا أيضا طلبا حتما الا أن قوله وفروض الكفايات مندوبة على الأعيان ليس كليا بل قد تكون مندوبةوقد تكون مخيرافيها كما سبق فى فصله وكما أشرنا اليه فى هذه الجملة * وملخصه ان فرض الكفاية قد يكون مخيرا بالجزء وقد يكون مندوبا بالجزء ولا يتحتم الا بالكل وقد يتحتم على البعض أيضا نادرا ويبقى بعد هذا أنه يقتضى أن مؤدى فرض الكفاية انما يثاب عليه ثواب المندوب فاذا تركه الكل عوقب عليه الجميع وقد لا يثاب عليه الفاعل وذلك اذا كان بالجزء مخيرا فتأمل هذا الموضع جيدا

(٢) لما كان لهذه المرتبة شبه بالحلال لانه لا طلب يتعلق بها ولا اثم فى فعلها وشبه بالحرام لان مثلها لو تعلق به حكم لكان اللوم والذم قال يقع بين الحلال والحرام وليس لها شبه بما يطلب من الواجب والمندوب رأسا

(٣) لما لم يحكم عليها الا بأنها غير الخمسة ولم يقل انها حكم شرعى سادس أو ليست حكما قال على الجملة وسيأتى الاشارة اليه آخر المسألة

(٤) الدليل قاصر على خصوص بعض النوع الثانى من انواع مواضع مرتبة العفو المذكورة فى الفصل الثانى ولا يدل على الباقى وسيأتى فى الفصل الاول مايصح ان يكون دليلا على البعض الباقى من النوع الثانى حيث يقول ومنها الترجيح بين الدليلين عند تعارضهما الخ

مع القصد إلى الفعل ؛ وأما دون ذلك فلا . وإذا لم يتعلق بها حكم منها ، مع وجدانه ممن شأنه أن تتعلق به ، فهو معنى العفو المتكلم فيه ؛ أى لامؤاخذة به

(والثانى) [١] ماجاء من النص على هذه المرتبة على الخصوص ؛ فقد روى عن النبى ﷺ انه قال «إن الله فرض فرائض فلاتضيعوها[٢]، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها » [٢] وقال ابن عباس : مارأيت قوما خيراً من أصحاب محمد ﷺ ، ماسألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض ﷺ كلها فى القرآن (يَسأَلُونَكَ عنِ المَحِيض) ، (يسألونكَ عن اليتامَى) ، (يسألونك عن الشهر الحرامِ) ، ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم ؛ يعنى أن هذا كان الغالب[٣] عليهم * وعن ابن عباس رضى الله عنه انه قال : مالم يذكر فى القرآن فهو مما عفا الله عنه . وكان يُسأل عن الشىء لم يحرم [٤] فيقول عفوٌ . وقيل له ما تقول فى أموال أهل الذمة ؟ فقال : العفو ؛ يعنى لاتؤخذ منهم زكاة [٥] . وقال عبيد ابن عمير : أحلّ الله حلالا وحرّم حراما ، فما أحل فهو حلال ، وما حرم فهو حرام ، وما سكت عنه فهو عفو

والثالث [٦] مايدل على هذا المعنى فى الجملة كقوله تعالى : (عفا الله عنك

(١) هذا الدليل قاصر على النوع الثالث من مراتب العفو الآتية فى الفصل الثانى

(٢) رواه الدارقطنى

(٣) قيده لما سيأتى بعضه أثناء المسألة من مثل سؤال عبد الله بن حذافة عن أبيه

(٤) أى فيه شبهة الحرمة ولم يرد فيه تحريم بل سكت عنه

(٥) ان كان معناه أنه لا تؤخذ منهم زكاة بمقتضى النص فليس مما نحن فيه ولا محل لذكره. وأن كان معناه أنه مما سكت عنه فلا تؤخذ الزكاة لذلك كان لذكره وجه ـ وقد يقال انه يرجع الى قاعدة ان الكفار مخاطبون بفروع الشريعة أولا

(٦) هـذا الدليل خاص ببعض النوع الثانى كما فى حـديث (أكلّ عام) وبالنوع الثالث وقد انتهى به مقام الاستدلال ولم يجىء فيه بما يدل على النوع الاول وهو الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض وإن قوى معارضه

لم أذنتَ لهم)(١) الآية فإنه موضع اجتهاد فى الإذن عند عدم النص .

وقد ثبت فى الشريعة العفو عن الخطأ فى الاجتهاد حسبما بسطه الأصوليّون؛ ومنه قوله تعالى : (لولا كتابٌ من الله سبَق لمسّكم فيما أخذتم عذابٌ عظيم) وقد كان النبى عليه السلام يكره كثرة السؤال فيما لم ينزل فيه حكم ؛ بناء على حكم البراءة الأصلية إذ هى راجعة إلى هذا المعنى . ومعناها ان الأفعال معها معفوّ عنها ؛ وقد قال ﷺ : « إن أعظم المسلمين فى المسلمين جرما ، من سأل عن شىء لم يحرم عليهمْ فحرم عليهم من أجل مسألته » . وقال : « ذَرُونى ما تركتكم فإنما هلك مَن قَبْلكم بكثرة سؤالهم ، واختلافهم على أنبيائهم ؛ مانهيتكم عنه فانتهوا ؛ وما أمرتكم به فأتوا منه مااستطعتم » وقرأ عليه السلام قوله تعالى (ولله على الناسِ حجّ البيت) الآية . فقال رجل يا رسول الله أكلّ عام ؟ فأعرَض ؛ ثم قال : يارسول الله أكلّ عام ؟ فأعرَض ؛ ثم قال : يارسول الله أكل عام ؟ فقال رسول الله ﷺ « والذى نفسى بيده لو قلتُها لوجَبت ؛ ولو وجَبت ما قمتم بها ؛ ولو لم تقوموا بها لكفرتم ، فذرونى ماتركتكم » ثم ذكر معنى(٢) ماتقدم وفى مثل هذا نزلت : (ياأيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياءَ إنْ تُبدَ لكم تَسُؤكم) الآية . ثم قال : (عفا اللهُ عنها) أى عن تلك الاشياء فهى إذاً عفوٌ . وقد كره عليه السلام المسائل وعابها ونهى عن كثرة السؤال (وقام يوما وهو يعرف فى وجهه الغضب ، فذكر الساعة ، وذكر قبلها أموراً عظاما ثم قال : مَن أحبّ أن يَسأل عن شىء فليسأل عنه ؛ فوالله لاتسألونى عن شىء إلا أخبرتكم به مادمت فى مقامى هذا) قال أنس . فأكثر الناس من البُكاء حين سمعوا ذلك . وأكثر رسول الله ﷺ أن يقول : سلُونى فقام

(١) محط الدليل بقية الآية كأنه اذن قبل أن يتبين الذين صدقوا فهو من محل العفو المصدرة به الآية

(٢) أى من قوله فانما هلك الخ

عبدالله بن حذافة السهمى ، فقال : من أبى ؟ قال : أبوك حذافة . فلما أكثر أن يقول : سلونى برك عمر بن الخطاب على ركبتيه . فقال : يارسول الله ، رضينا بالله ربا ، وبالاسلام دينا ، وبمحمد نبيا ؛ قال : فسكت رسول الله ﷺ حين قال عمر ذلك . فنزلت الآية . وقال أولا « والذى نفسى بيده. لقد عرضت علىّ الجنةُ والنار آنفا فى عرض هذا الحائط وأنا أصلى ؛ فلم أر كاليوم فى الخير والشر . » وظاهر من هذا المساق أنّ قوله (سلونى) فى معرض الغضب تنكيلٌ بهم فى السؤال حتى يروا عاقبة السؤال [1] . ولأجل ذلك جاء قوله تعالى : (إنْ تُبدَ لكم تسؤكم) وقد ظهر من هذه الجملة [2] مايعفى عنه ؛ وهو ما نهى عن السؤال عنه . فكون الحجّ لله هو مقتضى الآية كما أن كونه للعام الحاضر تقتضيه [3] أيضاً ؛ فلما سكت عن التكرار ، كان الذى ينبغى الحمل على أخفّ محتملاته ـ وإنْ فُرض أن الاحتمال الآخر مراد ، فهو مما يُعفى عنه . ومثل هذا قصة أصحاب البقرة لما شدّدوا بالسؤال وكانوا متمكّنين من ذبح أىّ بقرة شاؤا شدد عليهم حتى ذبحوها (وما كادوا يفعلون) فهذا كله واضح فى أن من أفعال المكلّفين مالا يحسن السؤال عنه وعن حكمه . ويلزم من ذلك أن يكون معفواً عنه ؛ فقد ثبت أن مرتبة العفو ثابتةٌ وأنها ليست من الأحكام الخمسة

فصل

﴿ ويظهر هذا المعنى فى مواضع من الشريعة ﴾

منها مايكون متفقاً عليه .

ومنها مايختلف فيه . فمنها الخطأ والنسيان فإنه متفق على عدم المؤاخذة

(١) التى منها تزول تحريم ملا محرم وغيره مما يكرهونه ويسيئهم كالتعرض للفضيحة وزيادة التكاليف (٢) وهى من قوله وقد كان النبى عليه السلام يكره كثرة السؤال الى هنا
(٣) لان المطلق يتحقق فى فرد واحد مما يطلق عليه

به ؛ فكل فعل صدر عن غافل ، أو ناس ، أو مخطىء ، فهو مما عفى عنه . وسواء علينا أفرضنا تلك الأفعال مأموراً بهـا أو منهياً عنها أم لا . لأنها إن لم تكن منهياً عنها ولا مأموراً بها ولا مخيّراً فيها فقد رجعت إلى قسم ما لا حكم له فى الشرع . وهو معنى العفو .

وان تعلق بها الأمر والنهى ؛ فمن شرط المؤاخذة به ذكرُ الأمر ، والنهى والقدرة على الامتثال ؛ وذلك فى المخطىء ، والناسى والغافل محال . ومثل ذلك النائم والمجنون والحائض وأشباه ذلك

ومنها الخطأ فى الاجتهـاد وهو راجع إلى الأوّل . وقد جاء في القرآن : (عفا الله عنك لِمَ أذنتَ لهم .)وقال :(لولا كتابٌ من الله سبَق) الآية .

ومنها الإكراه كان مما يتفق عليه ، أو مما يختلف فيه * إذا قلنا بجوازه فهو راجع الى العفو ، كان الأمر[1] والنهى باقيين عليه أو لا . فإن حاصل ذلك أن تركه لما ترك وفعله لما فعل لاحرج عليه فيه .

ومنها الرخص كلها على اختلافها فإن النصوص دلت على ذلك حيث نص على رفع الجناح ، ورفع الحرج وحصول المغفرة ؛ ولا فرق فى ذلك بين أن تكون الرخصة مباحة أو مطلوبة ؛ لأنها إن كانت مباحة فلا إشكال وإن كانت مطلوبةً فيلزمها العفو عن نقيض المطلوب ؛ فأكلُ الميتة اذا قلنا بايجـابه فلا بد أن يكون نقيضه وهو الترك معفواً عنه و إلا لزم اجتماع النقيضين فى التكليف بهما وهو محال ومرفوع عن الامة .

ومنها الترجيح بين الدليلين عنـد تعارضهما ولم يمكن الجمع . فإذا ترجح أحـد الدليلين كان مقتضى المرجوح فى حكم العفو . لأنه إن لم يكن كذلك لم

(١) أى على القولين فى ذلك

يمكن الترجيح فيؤدى إلى رفع أصله وهو ثابت بالاجماع . ولأنه يؤدى إلى الخطاب بالنقيضين وهو باطل . وسواء علينا أقلنا ببقاء الاقتضاء فى الدليل المرجوح و إنه فى حكم الثابت أم قلنا إنه فى حكم العدم . لافرق بينهما فى لزوم العفو .

ومنها العمل على مخالفة دليل لم يبلغه أو على موافقة دليل بلغه وهو فى نفس الأمر منسوخ أو غير صحيح لأن الحجة لم تقم عليه بعد إذ لابد من بلوغ الدليل اليه وعلمه به . وحينئذ تحصل المؤآخذة به و إلاّ لزم تكليف ما لايطاق

ومنها الترجيح[1] بين الخطابين عند تزاحمهما ولم يمكن الجمعُ بينهما ، لابد من حصول العفو بالنسبة الى المؤخر ، حتى يحصل المقدم ؛ لانه الممكن فى التكليف بهما ؛ والا لزم تكليفُ مالا يطاق وهو مرفوع شرعاً

ومنها ماسُكت عنه فهو عفو لانه اذا كان مسكوتا عنه مع وجود مظنته فهو دليل على العفو فيه . وما تقدم من الأمثلة فى الأدلة السابقة فهو مما يصح التمثيل به والله أعلم

فصل

﴿ولمانع مرتبة العفو أن يستدرك عليه باوجه﴾

(أحدها) أن أفعال المكلفين من حيث هم مكلفون إما أن تكون بجملتها داخلةً تحت خطاب التكليف وهو الاقتضاءُ أو التخييرُ أو لا تكون بجملتها داخلةً فان كانت بجملتها داخلة فلا زائدَ على الأحكام الخمسة وهو المطلوب . وان لم تكن داخلة بجملتها لزم أن يكون بعض المكلفين خارجاً عن حكم خطاب

(١) أى اذا خوطب فى وقت واحد بفعل شيئين مما لم يمكن ايجادهما معا كأن خوطب بأن يكلم اثنين بجملتين مختلفتين فيرجع هو تقديم خطاب أحدهما على الآخر فهذا الترجيح ايضا عفو

التكليف ولو فى وقت أو حالة مّا . لكن ذلك باطل لأنا فرضناه مكلفاً فلا
فلا يصح خروجه فلا زائد على الاحكام الخمسة

(والثانى) إن هذا الزائد إما أن يكون حكما شرعياً أولا فإن لم يكن حكما شرعياً فلا اعتبار به * والذى يدل على انه ليس حكما شرعياً إنه مسمى بالعفو . والعفو انما يتوجه حيث يتوقع للمكلف حكم المخالفة لأمر أو نهى . وذلك يستلزم كونَ المكلف به قد سبق حكمه فلا يصح أن يتوارد عليه حكم آخرُ لتضادٍّ الأحكام * وأيضاً فان العفو انما هو حكم أخروى لادنيوى . وكلامنا فى الأحكام المتوجهة فى الدنيا . وأما إن كان العفو حكما شرعيا فإما من خطاب التكليف أو من خطاب الوضع ـ وأنواع خطاب التكليف محصورة[1] فى الخمسة . وأنواع خطاب الوضع محصورة أيضاً فى الخمسة التى ذكرها الأصوليون ـ وهذا ليس منها فكان لغواً

(والثالث) إن هذا الزائد إن كان راجعا إلى المسألة الأصولية وهي أن يقال ـ هل يصح أن يخلو بعض الوقائع عن حكم الله أم لا ـ فالمسألة مختلف فيها فليس اثباتها أولى من نفيها الا بدليل . والأدلة فيها متعارضة فلا يصح اثباتها إلا بالدليل السالم عن المعارض ودعواه . وأيضاً أن كانت اجتهاديةً فالظاهر نفيها بالأدلة المذكورة فى كتب الأصول . وإن لم تكن راجعة إلى تلك المسألة فليست بمفهومة . وما تقدم من الادلة على اثبات مرتبة العفو لادليل فيه . فالأدلة النقليةُ غير مقتضية للخروج عن الأحكام الخمسة لأمكان الجمع بينهما ولأن العفو أخروى وأيضاً فإن سلم للعفو ثبوت ففى زمانه عليه السلام لافى غيره . ولا مكان تأويل تلك الظواهر وما ذكر من أنواعه فداخلة أيضاً تحت الخمسة . فإن العفو فيها راجع إلى رفع حكم الخطأ والنسيان والاكراه والحرج . وذلك يقتضى اما الجوازُ بمعنى الاباحة . واما رفع ما يترتب على المخالفة من الذم وتسبيب العقاب وذلك

(١) هو محل النزاع فلا يصح أن يكون دليلا على الغاء هذه المرتبة

يقتضى إثبات الأمر والنهى مع رفع آثارها لمعارض • فارتفع الحكم بمرتبة العفو وأن يكون أمراً زائداً على الخمسة وفي هذا المجال ابحاث اخر

فصل

وللنظر فى ضوابط مايدخل تحت العفو ان قيل به نظر ـ فإن الاقتصار به على محال النصوص نزغة ظاهرية • والانحلال فى اعتبار ذلك على الإطلاق خرق لايرقع • والاقتصار فيه على بعض المحال دون بعض تحكم يأباه المعقول والمنقول • فلا بد من وجه يقصد نحوه فى المسألة حتى تتبين بحول الله • والقول فى ذلك ينحصر فى ثلاثة أنواع

أحدها . الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض قصد نحوه [1] و إن قوى معارضه

والثانى ـ الخروج عن مقتضاه عن غير قصد أو عن قصد لكن بالتأويل

والثالث ـ العمل بما هو مسكوت عن حكمه رأساً * فأما الأول فيدخل تحته العمل بالعزيمة و إن توجه حكم الرخصة ظاهراً ان العزيمة لما توخيت على ظاهر العموم أو الاطلاق كان الواقف معها واقفاً على دليل مثله معتمد على الجملة . وكذلك العمل بالرخصة . و إن توجه حكم العزيمة فإن الرخصة مستمدة من قاعدة رفع الحرج . كما أن العزيمة راجعة إلى أصل التكاليف • وكلاهما أصل كلى فالرجوع إلى حكم الرخصة وقوف مع مامثله معتمد * لكن لما كان أصل رفع الحرج وارداً على أصل التكاليف ورود المكمل ترجح جانب أصل العزيمة بوجه ما ـ غير انه لا يخرم أصل الرجوع . لأن بذلك المكمل قيام أصل التكاليف وقد اعتبر فى مذهب مالك هذا [2] فيه ان سافر فى رمضان أقل من أربعة برد فظن أن الفطر مباح به

-----

(١) الواو للحال وأن زائدة

(٢) أى الوقوف مع دليل معارض بقوى وان كان نفس الدليل غير علمى لانه مجرد ظن غير مبنى على شيء من الشرع

فافطر فلا كفارة عليه . وكذلك من أفطر فيه بتأويل . وان كان أصله [1] غير علمي بل هذا جار في كل متأول كشارب المسكر ظاناً انه غير مسكر . وقاتل المسلم ظاناً انه كافر . وآكل المال الحرام عليه ظاناً انه حلال له . والمتطهر بماء نجس ظاناً انه طاهر . وأشباه ذلك . ومثله المجتهد المخطىء في اجتهاده . وقد خرَّج أبوداود عن ابن مسعود رضي الله عنه انه جاء يوم الجمعة والنبي ﷺ يخطب فسمعه يقول « اجلسوا فجلس بباب المسجد فرآه النبي ﷺ فقال تعالى ياعبدالله ابن مسعود » فظاهر من هذا انه رأى الوقوف مع مجرد الامر وإن قُصِد غيرُه مسارعة إلى امتثال أوامره . وسمع عبدالله بن رواحة وهو بالطريق رسول الله ﷺ وهو يقول اجلسوا فجلس في الطريق فمر به النبي ﷺ فقال « ماشأنك فقال سمعتك تقول اجلسوا فجلست فقال النبي ﷺ زادك الله طاعة » وظاهر هذه القصة أنه لم يقصد بالامر بالجلوس ولكنه لما سمع ذلك سارع إلى امتثاله ولذلك سأله النبي ﷺ حين رآه جالساً في غير موضع جلوس وقد قال عليه السلام « لا يصلي أحد العصر إلا في بني قريظة فادركهم وقت العصر في الطريق فقال بعضهم لانصلي حتى نأتيها وقال بعضهم بل نصلي ولم يرد منا ذلك فذكر ذلك للنبي ﷺ فلم يُعنِّف واحدة من الطائفتين » ويدخل ههنا كل قضاء قضى به القاضي من مسائل الاجتهاد ثم يتبين له خطأه مالم يكن قد أخطأ نصاً أو إجماعا أو بعض القواطع * وكذلك الترجيح بين الدليلين فانه وقوف مع أحدهما و إهمال للآخر . فاذا فرض مهملاً للراجح فذلك لأجل وقوفه مع المرجوح . وهو في الظاهر دليل يعتمد مثله . وكذلك العمل بدليل منسوخ أو غير صحيح ـ فانه وقوف مع ظاهر دليل يعتمد مثله في الجملة . فهذه وأمثالها مما يدخل تحت معنى العفو المذكور . وانما قلنا الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض فشرط فيه المعارضة لانه ان كان غير معارض لم يدخل تحت العفو لانه أمر أو نهي أو تخيير عمل على وفقه فلا عتب

(١) الذى بنى عليه الفطر أو التأويل غير دليل أو مستند علمي أي لا يلزم فيه ذلك

يتوهم فيه ولا مؤآخذة تلزمه بحكم الظاهر فلا موقع للعفو فيه وإنما قيل وإن قوى معارضه لانه ان لم يقو معارضه لم يكن من هذا النوع بل[1] من النوع الذى يليه على أثر هذا فانه ترك لدليل وهنا[2] وان كان أعمالا لدليل أيضاً فأعماله من حيث هو أقوى عند الناظر أو فى نفس الامر كاعمال الدليل غير المعارض فلا عفو فيه .*

وأما النوع الثانى وهو الخروج عن مقتضى الدليل عن غير قصد أو عن قصد لكن بالتأويل . فمنه الرجل يعمل عملا على اعتقاد إباحته لانه لم يبلغه دليل تحريمه أو كراهيته أو يتركه معتقداً إباحته إذا لم يبلغه دليل وجوبه أو ندبه كقريب العهد بالاسلام لايعلم ان الخمر محرمة فيشربها أولا يعلم ان غسل الجنابة واجب فيتركه . وكما اتفق فى الزمان الاول حين لم تعلم الانصار طلب الغسل من التقاء الختانين . ومثل هذا كثير يتبين للمجتهدين *وقد روى عن مالك انه كان لا يرى تخليل أصابع الرجلين فى الوضوء ويراه من التعمق حتى بلغه (أن النبى ﷺ كان يخلل) فرجع الى القول به) . وكما اتفق لأبى يوسف مع مالك فى المد والصاع حتى رجع الى القول بذلك ومن ذلك العمل على المخالفة[3] خطأ أو نسيانا ومما يروى من الحديث « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » فان صح فذلك وإلا فالمعنى متفق عليه . ومما يجرى مجرى الخطأ والنسيان فى انه من غير قصد وان وجد القصد الاكراه المضمن فى الحديث . وأبين

---

(١) لعل الاصل هكذا بل ولا من النوع الذى الخ أى أنه اذا كان المعارض ضعيفاً لا يكون أيضا من النوع الثانى لأن الثانى ترك لدليل وخروج عن مقتضاه قصدا بتأويل أو بغير قصد وما نحن بصدده اعمال لدليل ضعيف معارضه فلا هو من الاول الذى لوحظ فيه قوة معارضه ولا هو من الثانى الذى لوحظ فيه أنه ترك لدليل وخروج عنه بغير قصد او بقصد لكن بتأويل . والحاصل انه لما كان أعمال المعارض بضعيف كان أعمال لدليل غير معارض صار لا يتوهم فيه مؤاخذة حتى يكون من مواضع العفو

(٢) يشبه أن يكون هنا سقط والاصل (وهذا)

(٣) أى يخرج عن مقتضى الدليل خطأ بألا يفهم الدليل مثلا على وجهه أو نسيانا للدليل أما خطأ المجتهد المعدود سابقا فى النوع الأول فقد وقف فيه مع دليل لكن ظهر خطؤه فى التمسك به لضعفه بأزاء دليل آخر مثلا فهنا خرج عن الدليل وذاك وقف مع دليل ظهر خطؤه فى الاعتداد به فتنبه لتفرق بين النوعين فى جميع الأمثلة فيهما

من هذا العفو عن عثرات ذوى الهيآت فانه ثبت فى الشرع اقالتهم[1] فى الزلات وان لايعاملوا بسببها معاملة غيرهم • جاء فى الحديث « أقيلوا ذوى الهيآت عثراتهم » وفى حديث آخر «تجافوا عن عقوبة ذوى المروءة والصلاح[2]» وروى العمل بذلك عن محمد بن أبى بكر بن عمرو بن حزم فانه قضى به فى رجل من آل عمر بن الخطاب شج رجلا وضربه فأرسله وقال أنت من ذوى الهيآت. وفى خبر آخر عن عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب انه قال استادى على مولى لى جرحته يقال له سلام البربرى الى ابن حزم فأتانى فقال جرحته قلت نعم • قال سمعت خالتى عمرة تقول قالت عائشة قال رسول الله ﷺ « أقيلوا ذوى الهيئات عثراتهم » فخلى سبيله ولم يعاقبه *وهذا أيضا من شئون رب العزة سبحانه فانه قال (ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم) الآية لكنها[3] أحكام اخروية. وكلامنا فى الاحكام الدنيوية *ويقرب

...

(١) على فرض تسليم أصل الحديث وما بعده فليس هذا من العفو الذى فيه الكلام وهو أنه لا حرج فيه شرعا يعنى لا اثم وفيه المغفرة الخ أما كونه لا يقتص منه لعبده أو لمن شجه فهذا غير موضوع مرتبة العفو التى فيها الكلام من أول المسألة*وبعد ففى المصابيح عن عائشة قال عليه الصلاة والسلام (اقيلوا ذوى الهيآت عثراتهم الا الحدود) وقال العزيزى فى شرح الجامع الصغير انها الزلات التى لاحد فيها ثم قال ان الحديث ضعيف وقال صاحب الجامع اخرجه احمد فى مسنده والبخارى فى الادب أبو داود هذا * وبعد وجود الاستثناء وفهم الغرض من الحديث فلا علينا اذا كان الحديث فى منتهى الصحة فكلام الكاتب هنا انما يتوجه الى قضاء ابن حزم وليس من التعزير

(٣) والعفو بالمعنى الذى نقرره هو امر أخروى فراجع أمثلته السابقة حتى أنه عبر عنه فيما سبق آنفا بحصول المغفرة وهى حكم اخروى بالقصد الاول وان كان قد يتبعها عدم الحد فى مثل الشرب مثلا الا أن هناك أمورا لاشىء فيها دنيويا كخطأ الاجتهاد مثلا فان عفوه أخروى صرف

من هذا المعنى دره الحدود بالشبهات • فان الدليل يقوم هنالك مفيداً للظن فى اقامة الحد ومع ذلك فاذا عارضه شبهة وان ضعفت غلب حكمها ودخل[١] صاحبها فى حكم العفو. وقد يعدهذا المجال مما خولف فيه الدليل بالتأويل وهو من هذا النوع أيضا[٢]. ومثال مخالفته بالتأويل مع المعرفة بالدليل ما وقع فى الحديث فى تفسير قوله تعالى (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناحٌ فيما طَعِمُوا) الآية • عن قُدَامة بن مظعون حين قال لعمر بن الخطاب ان كنتُ شربتها فليس لك ان تجلدنى قال عمر ولمَ قال لأن الله يقول (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناحٌ فيما طَعِموا) الآية . فقال عمر انك أخطأت التأويل ياقُدَامة اذا اتقيت اجتنبت ما حرم الله . قال القاضى اسماعيل وكأنه أراد أن هذه الحالة تكفر ما كان من شربه لانه كان ممن اتقى وآمن وعمل الصالحات وأخطأ فى التأويل بخلاف من استحلها[٣] كما فى حديث على رضى الله عنه . ولم يأت فى حديث قُدَامة انه حد . ومما وقع فى المذهب فى المستحاضة تترك الصلاة زمانا جاهلة بالعمل انه لا قضاء عليها فيما تركت * قال فى مختصر ماليس فى المختصر لو طال بالمستحاضة والنفساء الدمُ فلم تصل النفساء ثلاثة اشهر ولا المستحاضة شهراً لم يقضيا مامضى اذا تأولنا فى ترك الصلاة دوام مابهما من الدم وقيل فى المستحاضة اذا تركت بعد أيام أقرائها يسيراً اعادته وان كان كثيراً

. . . . .

(١) وهل هذا لا يسقط الاثم أيضا وظاهر أنه يسقطه فى غالب صور الشبهة فاذا استقلت الشبهة باسقاط الحد لا يكون من رتبة العفو التى هى موضوعنا

(٢) لانه الضرب الثانى من النوع الثانى الا انه يقال عليه كيف يعد خروجا عن مقتضى الدليل بالتأويل مع أنه وقوف مع الدليل الصريح (أدرؤا الحدود بالشبهات) فهو لم يخرج عن الدليل العام فى الحدود المخصص بهذا الدليل لانه بعد تخصصه لا يقال خرج عنه بل هو أعمال للدليل المخصص الذى أفاد أن دلالة العام لا تشمل هذا الموضع فلا نسلم ان دره الحدود بالشبهات من النوع الثانى بقسيمه لانه لا ترك فيه الدليل بغير قصد ولا بقصد بالتأويل

(٣) يراجع

فليس عليها قضاؤه بالواجب . وفى سماع أبى زيد عن مالك انها اذا تركت الصلاة بعد الاستظهار جاهلة لا تقضى صلاة تلك الأيام * واستحب ابن القاسم لها القضاء . فهذا كله مخالفة للدليل مع الجهل والتأويل لجعلوه من قبيل العفو . ومن ذلك أيضا المسافر يقدم [1] قبل الفجر فيظن ان من لم يدخل قبل غروب الشمس فلا صوم له . أو تطهر الحائض قبل طلوع الفجر فتظن انه لا يصح صومها حتى تطهر قبل الغروب فلا كفارة هنا وان خالف الدليل ، لانه متأول ، واسقاط الكفارة هو [2] معنى العفو

وأما النوع الثالث وهو العمل بما هو مسكوت عن حكمه ففيه نظر ، فان خلوا بعض الوقائع عن حكم لله مما اختلف فيه ، فاما على القول بصحة الخلو فيتوجه النظر وهو مقتضى الحديث « وما سكت عنه فهو عفو » وأشباهه مما تقدم وأما على القول الآخر فيشكل الحديث إذ ليس ثمّ مسكوت عنه بحال بل هو اما منصوص واما مقيس على منصوص . والقياس من جملة الادلة الشرعية فلا نازلة إلا ولها فى الشريعة محل حكم فانتفى المسكوت عنه اذاً . ويمكن أن يصرف السكوت على هذا القول الى ترك الاستفصال مع وجود مظنته . والى السكوت عن مجارى العادات مع استصحابها فى الوقائع . والى السكوت عن أعمال أخذت قبل من شريعة ابراهيم عليه السلام * فالاول كما فى قوله تعالى (وطعامُ الذين أوتوا الكتاب حل لكم) فان هذا العموم يتناول بظاهره ماذبحوا لأعيادهم وكنائسهم . واذا نظر الى المعنى اشكل لان فى ذبائح الاعياد زيادةً تنافى أحكام الاسلام . فكان للنظر هنا مجال . ولكن مكحولا سئل عن المسألة فقال كُلْه

---

(١) تأمل لتدرك الفرق بين هذه الامثلة وما مضى فيمن سافر أقل من أربعة برد حيث كان من الاول الواقف مع مقتضى الدليل المعارض بقوى وبين هذا الخارج عن الدليل متأولا — فالفرق غير ظاهر

(٢) ولم لم نقل واسقاط الاثم أيضاً وكانه باذ على ماسبق له آنفا من ان الكلام فى الاحكام الدنيوية وقد علمت أن هذا لا يطرد فى أصل المسألة وامثلته الكثيرة لها بل وتصريحه سابقا بقوله ورفع الحرج والمغفرة

قد علم الله مايقولون وأحل ذبائحهم . يريد والله أعلم ان الآية لم يخص عمومها وان وجد هذا الخاص المنافى . وعلم الله مقتضاه ودخوله تحت عموم اللفظ ومع ذلك فاحل ماليس فيه عارض وما هو فيه لكن بحكم العفو عن وجه المنافاة . والى نحو هذا يشير قوله عليه السلام «(وعفا عن أشياء رحمة بكم لاعن نسيان فلا تبحثوا عنها » وحديث الحج أيضاً مثل هذا حين قال(أحجتنا هذا لعامنا أو للأبد) لان اعتذار اللفظ يعطى انه للابد فكره عليه السلام سؤاله و بين له علة ترك السؤال عن مثله . وكذلك حديث « أن أعظم المسلمين فى المسلمين جرما » الخ يشير الى هذا المعنى • فان السؤال عما لم يحرم ثم يحرم لأجل المسألة انما يأتى فى الغالب من جهة إبداء وجه [1] فيه يقتضى التحريم مع أن له أصلا يرجع اليه فى الحلية وان اختلفت نزوعه فى أنفسها أو دخلها معنى يخيل الخروج عن حكم ذلك الأصل • ونحو حديث « ذرونى [2] ماتركتكم» وأشباه ذلك

والثانى كما فى الاشياء التى كانت فى أول الاسلام على حكم الاقرار ثم حرمت بعد ذلك بتدريج كالخمر • فانها كانت معتادة الاستعمال فى الجاهلية ثم جاء الاسلام فتركت على حالها قبل الهجرة وزمانا بعد ذلك • ولم يتعرض فى الشرع للنص على حكمها حتى نزل (يسألونك عن الخمر والميسر) فبين مافيها من المنافع والمضار وان الاضرار فيها أكبر من المنافع • وترك الحكم الذى اقتضته المصلحة وهو التحريم • لان القاعدة الشرعية ان المفسدة اذا أربت على المصلحة فالحكم للمفسدة • والمفاسد ممنوعة [3] فبان وجه المنع فيهما غير انه لما لم ينص على المنع وان ظهر وجهه تمسكوا بالبقاء مع الأصل الثابت لهم بمجارى العادات • ودخل لهم تحت العفو الى أن نزل مافى سورة المائدة من قوله تعالى (فاجتنبوه) فحينئذ

---

(١) أى فهو يسكت عنه أى يترك الاستفصال فيه مع وجود مظنته

(٢) فلا يستقصوا فيترتب على ذلك تفصيل لا يكون فيه مصلحتكم

(٣) ولذا قال بعضهم ان التحريم بدأ من هذه الآية لأنه ذكر ما يقتضى الحرمة لكن لما لم ينص تمسكوا بالأصل بمقتضى العادة فكان عفوا

استقر حكم التحريم . وارتفع العفو . وقد دل على ذلك قوله تعالى (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جُناحٌ فيما طعموا) الآية . فانه لما حرمت قالوا كيف بمن مات وهو يشربها فنزلت الآية . فرفع الجناح هو معنى[١] العفو . ومثل ذلك الربا المعمول به فى الجاهلية وفى أول الاسلام . وكذلك بيوع الغرر الجارية بينهم كبيع المضامين والملاقيح . والثمر قبل بدو صلاحه . واشباه ذلك كلها كانت مسكوتا عنها . وما سكت عنه فهو فى معنى العفو . والنسخ بعد ذلك لا يرفع هذا المعنى لوجود جملة منه باقية الى الآن على حكم اقرار الاسلام كالقراض والحكم فى الخنثى بالنسبة الى الميراث وغيره . وما أشبه ذلك مما نبه عليه العلماء . والثالث كما فى النكاح والطلاق والحج والعمرة وسائر أفعالها الا ما غيروا فقد كانوا يفعلون ذلك قبل الاسلام . فيفرقون بين النكاح والسفاح . ويطلقون ويطوفون بالبيت أسبوعا . ويمسحون الحجر الاسود . ويسعون بين الصفا والمروة . ويلبون ويقفون بعرفات . ويأتون مزدلفة . ويرمون الجمار ويعظمون الأشهر الحرم ويحرمونها . ويغتسلون من الجنابة . ويغسلون موتاهم ويكفنونهم ويصلون عليهم . ويقطعون السارق ويصلبون قاطع الطريق الى غير ذلك مما كان فيهم من بقايا ملة أبيهم ابراهيم . فكانوا على ذلك الى ان جاء الاسلام فبقوا على حكمه حتى أحكم الاسلام منه ما أحكم . وانتسخ ما خالفه فدخل ما كان قبل[٢] ذلك فى حكم العفو مما لم يتجدد فيه خطاب زيادة على التلقى من الاعمال المتقدمة . وقد نسخ منها ما نسخ وأبقى منها ما أبقى على المعهود الاول . فقد ظهر بهذا البسط مواقع العفو فى الشريعة وانضبطت والحمد لله على أقرب ما يكون أعمالاً لأدلته الدالة على ثبوته . الا أنه بقى النظر فى العفو هل هو حكم أم لا . واذا قيل حكم فهل يرجع الى خطاب التكليف . أم الى خطاب الوضع . هذا محتمل كله . ولكن لما لم يكن مما

---

(٤) تنبه لهذا فهو يؤيد ماقلناه فى معنى العفو وأن الاصل فيه الحكم الاخروى والاحكام الدنيوية ان وجدت تكون تابعة له

(١) مما استمروا عليه مدة ثم نسخ

ينبني عليه حكم عملي لم يتأكد البيان فيه فكان الأولى تركه والله الموفق للصواب

المسألة الحادية عشرة

طلب الكفاية يقول العلماء بالأصول انه متوجه على الجميع . لكن اذا قام به بعضهم سقط عن الباقين . وما قالوه صحيح من جهة كلي [1] الطلب . واما من جهة جزئيه ففيه تفصيل . وينقسم أقساما . وربما تشعب تشعباً طويلا ولكن الضابط للجملة من ذلك أن الطلب وارد على البعض . ولا على البعض كيف كان ـ ولكن على من فيه اهلية القيام بذلك الفعل المطلوب لا على الجميع عموما

والدليل على ذلك امور احدها النصوص الدالة على ذلك كقوله تعالى (وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة) الآية . فورد التحضيض على طائفة لا على الجميع . وقوله (ولتكن [2] منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف) الآية . وقوله تعالى (واذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم) الآية الى آخرها . وفى القرآن من هذا النحو أشياء كثيرة ورد الطلب فيها نصا على البعض لا على الجميع * والثاني ماثبت من القواعد الشرعية القطعية فى هذا المعنى كالامامة [3] الكبرى أو الصغرى . فانها انما تتعين على من فيه

---

(١) أى باعتبار مجموعة فروض الكفايات والا فهذا انما يتوجه على بعض المكلفين المتأهلين للقيام به ويتفرع على هذا أنه اذا لم يقم به أحد فان الاثم لا يعم المكلفين بل يخص المتأهلين فقط هذا مراده ومحل استدلاله فعليك بتطبيق أدلته على هذا المعنى وهذا غير الخلاف بين الاصوليين فى أنه متوجه على الكلى الافرادى كما هو التحقيق أو المجموعى كما هو مقابله لان خلافهم يجرى هنا أيضا بعد تسليم مسألته هنا *فيقال هل البعض المتأهل لهذا الفرض الوارد عليه الطلب المراد به كل البعض الافرادى أو المجموعى

(٢) هذه الآيات لا تدل على أن الطلب متوجه الى البعض بل للمانع أن يقول المعنى يجب عليكم جميعا أن يكون بعضكم المتأهل لذلك داعيا الى الخير الخ مثلا ومعنى توجه الطلب على الجميع ان ينهضوهم لذلك ويعدوهم له ويعاونوهم بكل المسائل ليتحقق هذا المهم من المصلحة فان لم يحصل هذا المهم من المصلحة أثم جميع المكلفين المتأهل وغيره وفى مثله (واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا) الخ

(٣) على رأيه يكون الاثم الآن حيث لا خلافة قائمة على من كان فيه الأوصاف المعتبرة للخلافة لا غير وليست الأمة بآثمة فاذا فرض أن الشروط المرعية غير متوفرة الآن فلا اثم على أحد وهذا مالا يمكن أن يسلم به والتعين الذى يقوله شيء آخر غير فرض الكفاية الذى هو موضوعنا

أوصافها المرعية لا على كل الناس . وسائر الولايات بتلك المنزلة انما يطلب[1] بها شرعا باتفاق من كان اهلا للقيام بها والغناء فيها . وكذلك الجهاد - حيث يكون فرض كفاية - انما يتعين[2] القيام به على من فيه نجدة وشجاعة . وما أشبه ذلك من الخطط الشرعية . اذ لا يصح ان يطالب بها من لا يبدىء فيها ولا يعيد ؛ فانه من باب تكليف ما لا يطاق بالنسبة الى المكلف، ومن باب العبث بالنسبة الى المصلحه المجتلبة أو المفسدة المستدفعة . وكلاهما باطل شرعا

والثالث ما وقع من فتاوى[3] العلماء ، وما وقع ايضا فى الشريعة من هذا المعنى . فمن ذلك ما روى عن محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد قال لابى ذر[4]: «يا أبا ذر انى أراك ضعيفاً وانى أحب لك ما أحب لنفسى لا تأمرن على اثنين ولا تولين مال يتيم» وكلا الامرين من فروض الكفاية ؛ ومع ذلك فقد نهاه عنهما . فلو فرض إهمال الناس لهما لم يصح[5] أن يقال بدخول أبى ذر فى حرج الاهمال . ولا من كان مثله . وفى الحديث: «لا تسأل الإمارة[6]» وهذا النهى يقتضى انها غير عامة الوجوب . ونهى أبو بكر رضى الله عنه بعض الناس عن الامارة ؛ فلما مات رسول الله ﷺ وليها أبو بكر فجاءه الرجل فقال: نهيتنى عن الامارة ثم وليت؟ فقال له: وأنا الآن أنهاك عنها. واعتذر له

(١) بل الذى يقال انما تسند الى من كان أهلا ولكن المطالب بذلك الجميع

(٢) لسنا فى فرض العين فهذا مسلم أنه انما يتعين على هؤلاء ولكن علينا جميعا أن يحصل ذلك وبالجملة فالقيام فعلا بالمصلحة انما يسند الى من يتأهل له وقد يكون الطلب المتوجه اليه فى ذلك طلب عين اذا لم يوجد متأهل خلافه فان وجد كان الطلب لا يزال كفائيا كغيره ممن لم يتأهل ويكون الفرق بين المتأهل وغيره أن غير المتأهل عليه ان يعمل ليقوم بها المتأهل والمتأهل عليه ذلك وعليه اذا تعين لها أن يقوم بها

(٣) هل فتاوى العلماء تعتبر دليلا فى مثل هذا وهو أصل كبير فى الدين يبنى عليه كما قلنا أحكام تشمل الأمة أولا تشملها ؟ (٤) رواه مسلم وأبو داود وغيرهما عن أبى ذر

(٥) وهذا صريح فيما قررناه من أنه ينبنى على كلامه أن المخاطب بفرض الكفاية خصوص من فيه أهلية له فلو أهمل لم تأثم الامة حتى لو فرض أن المسلمين كان فيهم واحد فقط أهلا للخلافة ولم يتوسدها كان هو الآثم فقط . وهل ينال الخلافة بغير الأمة التى تمهد اليه بها ؟ فاذا لم تنهضه الامة وتبايعه كانت آثمة قطعا

(٦) تمامه : (فانك ان اعطيتها عن مسألة وكلت اليها . وان أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها) قال فى المشكاة : متفق عليه

عن ولايته هو بأنه لم يجد من ذلك بداً . وروى أن تميا الدارى استأذن عمر بن الخطاب رضى الله عنهما فى أن يقص ، فمنعه من ذلك ؛ وهو من مطلوبات الكفاية ـ أعنى هذا النوع من القصص الذى طلبه تميم رضى الله عنه ـ وروى نحوه عن على ابن ابى طالب رضى الله عنه

وعلى هذا المهيع جرى العلماء فى تقرير كثير من فروض الكفايات : فقد جاء عن مالك أنه سئل عن طلب العلم : أفرضٌ هو ؟ فقال : اما على كل الناس فلا . يعنى به الزائد على الفرض العينى . وقال أيضاً : أما من كان فيه موضع للامامة فالاجتهاد فى طلب العلم عليه واجب ، والاخذ فى العناية بالعلم على قدر النية فيه . فقسم كما ترى فجعل مَنْ فيه قبولية للامامة مما يتعين عليه . ومن لا ، جعله مندوبا اليه . وفى ذلك بيان انه ليس على كل الناس [١] . وقال سحنون : من كان أهلا للامامة وتقليد العلوم ففرض عليه أن يطلبها ، لقوله تعالى : (ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) ومن لا يعرف المعروف كيف يأمر به ؟! أو لا يعرف المنكر كيف ينهى عنه ؟!

وبالجملة فالامر فى هذا المعنى واضح . وباقى البحث فى المسألة موكول الى علم الاصول

لكن قد يصح أن يقال انه واجب على الجميع على وجه [٢] من التجوز ؛ لان القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة. فهم مطلوبون بسدها على الجملة . فبعضهم هو قادر عليها مباشرة ، وذلك من كان أهلا لها . والباقون ـ وان لم يقدروا عليها ـ قادرون

(١) اى القيام به فعلا وهذا لا نزاع فيه لأن طبيعة فرض الكفاية انه يقوم به أحد المتأهلين له

(٢) هذا مع قوله سابقا فلو فرض اهمال الخ يقتضى أنه ليس وجوبا حقيقيا بحيث يأثم الجميع بالترك لأن هذا معنى التجوز الذى يقوله يعنى وأنه ليس واجبا بمعناه الشرعى فلا يتم قوله بعد فلا يبقى للمخالفة وجه. وان كان يريد أنه فرض على الجميع حقيقة يأثم الكل بتركه لان عليهم اقامة القادر على الواجب يعنى فاذا تركوا اثم الكل صح الكلام ، لكن يخالف ما تقدم ويجعل البحث كله والمسألة جميعها غير منتجة ثمرة فى الدين وتدخل تحت المسائل التى لا هى من صلب العلم ولا من ملحه

على اقامة القادرين . فمن كان قادراً على الولاية فهو مطلوب باقامتها . ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر واجباره على القيام بها . فالقادر اذاً مطلوب بإقامة الفرض . وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر . إذ لا يتوصل الى قيام القادر إلا بالاقامة، من باب مالا يتم الواجب إلا به . وبهذا الوجه يرتفع مناط الخلاف فلا يبقى للمخالفة وجه ظاهر

فصل

ولا بد من بيان بعض تفاصيل هذه الجملة ليظهر وجهها وتتبين صحتها بحول الله .

وذلك ان الله عز وجل خلق الخلق غير عالمين بوجوه مصالحهم لا فى الدنيا ولا فى الآخرة . ألا ترى الى قول الله تعالى: (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً) . ثم وضع فيهم العلم بذلك على التدريج والتربية ، تارة بالالهام كما يلهم الطفل التقام الثدى ومصه ، وتارة بالتعليم . فطلب الناس بالتعلم والتعليم لجميع مايستجلب به المصالح، وكافة ماتدرأ به المفاسد، انهاضا لما جبل فيهم من تلك الغرائز الفطرية، والمطالب الالهامية ؛ لان ذلك كالاصل للقيام بتفاصيل المصالح ـ كان ذلك من قبيل الافعال أو الاقوال أو العلوم والاعتقادات أو الآداب الشرعية أو العادية ـ وفى أثناء العناية بذلك يقوى فى كل واحد من الخلق مافطر عليه . وما ألهم له من تفاصيل الأحوال والأعمال فيظهر فيه وعليه ، ويبرز فيه على أقرانه ممن لم يهيأ تلك التهيئة . فلا يأتى زمان التعقل الا وقد نجم على ظاهره مافطر عليه فى أوليته . فترى واحداً قد تهيأ لطلب العلم ، وآخر لطلب الرياسة ، وآخر للتصنع ببعض المهن المحتاج اليها، وآخر للصراع والنطاح . الى سائر الأمور .

هذا وان كان كل واحد قد غرز فيه التصرف الكلى، فلا بد فى غالب العادة من غلبة البعض عليه . فيرد التكليف عليه معلماً مؤدباً فى حالته التى هو عليها . فعند ذلك ينتهض الطلب على كل مكلف فى نفسه من تلك المطلوبات بما هو ناهض فيه ، ويتعين على الناظرين فيهم الالتفات الى تلك الجهات ؛ فيراعونهم بحسبها ،

ويراعونها الى أن تخرج فى أيديهم على الصراط المستقيم ، ويعينونهم على القيام بها ، ويحرضونهم على الدوام فيها ؛ حتى يبرز كل واحد فيما غلب عليه ومال اليه من تلك الخطط . ثم يخلى بينهم وبين أهلها ، فيعاملونهم بما يليق بهم ليكونوا من أهلها ، اذا صارت لهم كالأوصاف الفطرية ، والمدركات الضرورية . فعند ذلك يحصل الانتفاع ، وتظهر نتيجة تلك التربية

فاذا فرض مثلا واحد من الصبيان ظهر عليه حسن ادراك ، وجودة فهم ، ووفور حفظ لما يسمع — وان كان مشاركا فى غير ذلك من الاوصاف — ميل به نحو ذلك القصد ، وهذا واجب على الناظر فيه من حيث الجملة . مراعاة لما يرجى فيه من القيام بمصلحة التعليم ؛ فطلب بالتعلم وأدب بالآداب المشتركة بجميع العلوم . ولا بد أن يمال منها الى بعض فيؤخذ به ، ويعان عليه ؛ ولكن على الترتيب الذى نص عليه ربانيو العلماء ؛ فاذا دخل فى ذلك البعض فمال به طبعه اليه على الخصوص ، وأحبه أكثر من غيره ، ترك وما أحب ، وخص بأهله ؛ فوجب عليهم انهاضه فيه حتى يأخذ منه ما قدر له ، من غير إهمال له ولا ترك لمراعاته . ثم ان وقف هنالك فحسن . وإن طلب الاخذ فى غيره أو طلب به فعل معه فيه ما فعل فيما قبله . وهكذا إلى أن ينتهي

كما لو بدأ بعلم العربية مثلا — فانه الأحق بالتقديم — فانه يصرف إلى معلميها فصار من رعيتهم ، وصاروا هم رعاة له . فوجب عليهم حفظه فيما طلب بحسب ما يليق به وبهم . فان انتهض عزمه بعد إلى أن صار يحذق القرآن صار من رعيتهم . وصاروا هم رعاة له كذلك . ومثله ان طلب الحديث أو التفقه فى الدين إلى سائر ما يتعلق بالشريعة من العلوم . وهكذا الترتيب فيمن ظهر عليه وصف الإقدام والشجاعة وتدبير الأمور . فيمال به نحو ذلك ويعلم آدابه المشتركة ، ثم يصار به إلى ما هو الأولى فالأولى من صنائع التدبير :

كالعرافة أو النقابة أو الجندية أو الهداية أو الامامة أو غير ذلك مما يليق به، وما ظهر له فيه نجابة ونهوض. وبذلك يترقى لكل فعل هو فرض كفاية قوم. لانه سير أولا فى طريق مشترك. فحيث وقف السائر وعجز عن السير فقد وقف فى مرتبة محتاج اليها فى الجملة. وان كان به قوة زاد فى السير الى أن يصل الى أقصى الغايات فى المفروضات الكفائية، وفى التى يندر من يصل اليها، كالاجتهاد فى الشريعة والامارة. فبذلك تستقيم أحوال الدنيا وأعمال الآخرة.

فأنت ترى ان الترقي في طلب الكفاية ليس على ترتيب واحد، ولا هو على الكافة باطلاق، ولا على البعض باطلاق، ولا هو مطلوب من حيث المقاصد دون الوسائل، ولا بالعكس؛ بل لا يصح أن ينظر فيه نظر واحد حتى يفصل بنحو من هذا التفصيل، ويوزع فى أهل الاسلام بمثل هذا التوزيع. والا لم ينضبط القول فيه بوجه من الوجوه. والله أعلم وأحكم

المسألة الثانية عشرة

ما أصله [1] الاباحة للحاجة أو الضرورة الا أنه يتجاذبه العوارض المضادة لأصل الاباحة وقوعاً أو توقعاً هل يكرّ على أصل الاباحة بالنقض أولا؟ هذا محل نظر واشكال. والقول فيه انه لا يخلو اما أن يضطر الى ذلك المباح أم لا، واذا لم يضطر اليه فاما أن يلحقه بتركه حرج أم لا. فهذه أقسام [2] ثلاثة.

﴿ أحدها ﴾ أن يضطر الى فعل ذلك المباح فلا بد من الرجوع الى ذلك

(١) أي ما كان أصله مباحا كالاكل والشرب والبيع والشراء والنكاح ولكنه اضطر اليه الشخص أو احتاج اليه حاجة يلحقه بسببها ضيق شديد وحرج لو ترك فعله. وهو مع كونه مضطرا اليه أو محتاجا اليه تعرض له مفسدة واقعة بالفعل أو متوقعة. فهل يعتبر جانب اللاحق من المفسدة فتنقض حكم الاباحة فيصير ممنوعا مع أنه ضرورى أو حاجى أو لا يعتبر الطارىء ويبقى لا حرج فى استعماله؟ وقد مثل الضرورى فى المسألة الخامسة عشرة من كتاب الادلة بالبيع والشراء الذى لا يسلم غالبا من لقاء المنكر أو ملابسته بسببه. وسيمثل هنا لما فى تركه الحرج بمخالطة الناس

(٢) وهى ما اذا اضطر اليه، وما اذا لحقه بتركه حرج، وما ليس واحدا منها. وسيذكر الثالث اثناء المسألة الثالثة عشرة

الأصل وعدم اعتبار ذلك العارض لأوجه . منها أن ذلك المباح قد صار واجب الفعل ولم يبق على أصله من الاباحة . واذا صار واجباً لم يعارضه الا ما هو مثله فى الطرف الآخر أو أقوى منه . وليس فرض المسألة هكذا فلم يبق إلا ان يكون طرف الواجب أقوى فلابد من الرجوع اليه . وذلك يستلزم عدم معارضة الطوارىء

﴿ والثانى ﴾ أن محال الاضطرار مغتفرة فى الشرع . أعنى ان إقامة الضرورة معتبرة ، وما يطرأ عليه من عارضات المفاسد مغتفر فى جنب المصلحة المجتلبة ؛ كما اغتفرت مفاسد أكل الميتة والدم ولحم الخنزير واشباه ذلك فى جنب الضرورة لإحياء النفس المضطرة. وكذلك النطق بكلمة الكفر أو الكذب حفظاً للنفس أو المال حالة الاكراه. فما نحن فيه من ذلك النوع . فلا بد فيه من عدم اعتبار العارض للمصلحة الضرورية

﴿ والثالث ﴾ انا لو اعتبرنا العوارض ولم نغتفرها لأدى ذلك الى رفع الاباحة [1] رأساً . وذلك غير صحيح كما سيأتى فى كتاب المقاصد من أن المكمل اذا عاد على الأصل بالنقض سقط اعتباره . واعتبار العوارض هنا انما هى من ذلك الباب ، فان البيع والشراء حلال فى الأصل ؛ فاذا اضطر اليه وقد عارضه موانع فى طريقه ففقد الموانع من المكملات كاستجماع الشرائط . واذا اعتبرت ادى الى ارتفاع ما اضطر اليه . وكل مكمل عاد على أصله بالنقض فباطل . فما نحن فيه مثله

والقسم الثاني أن لا يضطر اليه ولكن يلحقه بالترك حرج فالنظر يقتضى الرجوع الى أصل الاباحة وترك اعتبار الطوارىء ؛ اذ الممنوعات قد أبيحت رفعاً للحرج كما سيأتى لابن العربى فى دخول الحمام ، وكما اذا كثرت المناكر فى الطرق والأسواق فلا يمنع ذلك التصرف فى الحاجات اذا كان الامتناع من التصرف حرجاً بيناً (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) وقد أبيح الممنوع رفعاً للحرج؛ كالقرض الذى فيه بيع الفضة بالفضة ليس يداً بيد ، واباحة العرايا ،

---

(١) الاباحة هنا بمعنى الاذن كما هو ظاهر

وجميع ماذكره الناس فى عوارض النكاح [١] ، وعوارض مخالطة الناس ، وما أشبه ذلك. وهو كثير . هذا وان ظهر ببادىء الرأى [٢] الخلاف ههنا فان قوماً شددوا فيه على انفسهم وهم أهل علم يقتدى بهم ومنهم من صرح فى الفتيا بمقتضى الانكفاف واعتبار العوارض . فهؤلاء انما بنوا فى المسألة على أحد وجهين: إما انهم شهدوا بعدم الحرج لضعفه عندهم وانه مما هو معتاد فى التكاليف . والحرج المعتاد مثله فى التكاليف غير مرفوع . والا لزم ارتفاع جميع التكاليف أو أكثرها. وقد تبين ذلك فى القسم الثانى من قسمى الاحكام . واما انهم عملوا وافتوا باعتبار الاصطلاح الواقع فى الرخص. فرأوا ان كون المباح رخصة يقتضى برجحان الترك مع الامكان وان لم يطرق فى طريقه عارض . فما ظنك به اذا طرق العارض؟ والكلام فى هذا المجال أيضاً مذكور فى قسم الرخص. وربما اعترضت [٣] فى طريق المباح عوارض يقضى مجموعها برجحان اعتبارها ؛ ولأن مايلحق فيها من المفاسد أعظم مما يلحق فى ترك ذلك المباح ، وان الحرج فيها اعظم منه فى تركه وهذا أيضا مجال اجتهاد . الا انه يقال : هل يوازى الحرج اللاحق بترك الأصل الحرج اللاحق بملابسة العوارض أم لا ؟ وهى مسألة نرسمها الآن بحول الله تعالى وهى:

(١) اى اذا ترتب على النكاح دخول فى كسب الشبهات وارتكاب بعض الممنوعات قالوا ان هذا لايمنع النكاح . ويعرض للمخالطه وقوع أو توقع سماع المنكرات ورؤيتها . ومع ذلك لم تمنع

(٢) وعليه يكون خلافا فى حال لا خلافا حقيقيا فلذا قال ظهر ببادىء الرأى أى أن هؤلاء لو بنوا على أن فيه حرجا لقالوا بعدم اعتبار العوارض

(٣) سيذكر القسم الثالث أثناء المسألة الآتيه بعد أن يتكلم فى صدرها مايشرح فيه ما يعترض طريق المباح من مفاسد قد تكون أرجح من فوت الاصل المحتاج اليه الذى فرض فيه أن يلحقه بالترك له حرج ومشقة. ولكنه صنيع غير مناسب اذ انه عقد مسألة خاصة ليبين فيها تفاصيل لبعض أحكام القسم الثانى وأدرج فيها حكم القسم الثالث وتفاصيل احكامه. وكان الاجدر به ان يسوق مايتعلق بالقسم الثانى لاحقا لبيانه هنا دون عقد مسألة خاصة به. لان ما ذكره بالنسبة الى القسم الثانى فى المسألة التاليه ليس بأكثر ولا بأهم مما ذكره فى بيانه فى مسألته الثانية عشرة. وأيضا فانه مع كونه فرض المسألة فى تتميم هذا القسم كما قال هنا جاء فيها بالقسم الثالث برمته فى جل اوسع مما يخص القسم الثانى. فالصنيع غير وجيه

المسألة الثالثة عشرة

فنقول : لايخلو أن يكون فقد العوارض بالنسبة الى هذا الاصل من باب المكمل له فى بابه ، أو من باب آخر هو أصل فى نفسه . فان كان هذا الثانى فاما ان يكون واقعاً أو متوقعاً . فان كان متوقعاً فلا أثر له مع وجود الحرج لان الحرج بالترك واقع وهو مفسدة ، ومفسدة العارض متوقعة متوهمة فلا تعارض الواقع ألبتة . واما ان كان واقعاً فهو محل الاجتهاد فى الحقيقة . وقد تكون مفسدة العوارض فيه أتم من مفسدة ترك المباح . وقد يكون الامر بالعكس . والنظر فى هذا بابه باب التعارض والترجيح • وان كان الاول فلا يصح التعارض ولا تساوى المفسدتين ، بل مفسدة فقد الاصل أعظم . والدليل على ذلك أمور :

« أحدها » ان المكمل مع مكمله كالصفة مع الموصوف وقد مر[1] بيان ذلك فى موضعه . واذا كان فقد الصفة لا يعود بفقد الموصوف على الاطلاق[2] - بخلاف العكس - كان جانب الموصوف أقوى فى الوجود والعدم ، وفى المصلحة والمفسدة • فكذا ما كان مثل ذلك

« والثانى » ان الأصل مع مكملاته كالكلى مع الجزئى . وقد علم[3] ان الكلى اذا عارضه الجزئى فلا أثر للجزئى . فكذلك هنا لا أثر لمفسدة فقد المكمِّل فى مقابلة وجود مصلحة المكمَّل

« والثالث » ان المكمل من حيث هو مكمل انما هو مقو لأصل المصلحة ومؤكد لها . ففوته انما هو فوت بعض المكملات . مع أن أصل المصلحة باق واذا

---

(١) يراجع
(٢) أى وقد يعود اذا كانت صفة لازمة لتحقيق الماهية
(٣) وسيأتى فى أول باب الأدلة فراجعه لتعرف معنى عدم أثر الجزئى فى مقابلة الكلى

كان باقيا لم يعارضه ماليس فى مقابلته . كما ان فوت أصل المصلحة لا يعارضه بقاء مصلحة المكمل وهو ظاهر

والقسم الثالث من القسم [1] الاول وهو ان لا يضطر الى أصل المباح ولا يلحق بتركه حرج . فهو محل اجتهاد. وفيه تدخل قاعدة الذرائع بناء على أصل التعاون على الطاعة أو المعصية .فان هذا الاصل متفق عليه فى الاعتبار .ومنه[2] مافيه خلاف كالذرائع فى البيوع واشباهها،وان كان أصل الذرائع أيضاً متفقا عليه. و يدخل فيه أيضاً قاعدة تعارض الاصل والغالب . والخلاف فيه شهير . ومجال النظر فى هذا القسم دائر بين طرفى نفى واثبات متفق عليهما . فان أصل التعاون على البر والتقوى أوالاثم والعدوان مكمل لما هوعون عليه . وكذلك أصل الذرائع. و يقابله فى الطرف الآخر أصل الاذن الذى هو مكمَّل لا مكمِّل .

ولمن يقول باعتبار الاصل من الاباحة ان يحتج بأن أصل الاذن راجع الى معنى ضرورى، اذ قد تقرر ان حقيقة الاباحة التى هى تخيير، حقيقة تلحق بالضروريات.وهى أصول المصالح. فهى فى حكم الخادم لها ان لم تكن فى الحقيقة اياها. فاعتبار المعارض فى المباح اعتبار لمعارض الضرورى فى الجملة، وان لم يظهر فى التفصيل كونه ضروريا. واذا كان كذلك صار جانب المباح أرجح من جانب معارضه الذى لا يكون مثله. وهو خلاف الدليل . وأيضاً ان فرض عدم اعتبار الأصل لمعارضه [3] المكمل، وأطلق هذا النظر ،أو شك أن يصار فيه الى الحرج الذى رفعه الشارع لانه مظنته . اذ عوارض المباح كثيرة .فاذا اعتبرت فربما ضاق المسلك وتعذر المخرج. فيصار الى القسم الذى قبله وقد مر ما فيه[4] . ولما كان إهمال الأصل من الاباحة هو

(١) لعله من التقسيم الاول اى التقسيم فى أول المسألة السابقة
(٢) أى من فروعه
(٣) أى لأجل معارضه فاللام للتعليل
(٤) وهو قوله وان كان الاول فلايصح التعارض الخ

المؤدى الى ذلك لم يسغ الميل اليه ولا التعريج عليه . وأيضا فاذا كان هذا الاصل دائراً بين طرفين متفق عليهما وتعارضا عليه لم يكن الميل الى أحدهما بأولى من الميل الى الآخر .ولا دليل فى أحدهما إلا ويعارضه مثل ذلك الدليل • فيجب الوقوف إذاً • الا أنّ لنا فوق ذلك أصلا أعم[1]: وهو أن أصل الاشياء اما الاباحة واما العفو. وكلاهما يقتضى الرجوع الى مقتضى الاذن • فكان هو الراجح

ولمرجح[2] جانب العارض أن يحتج بأن مصلحة المباح من حيث هو مباح، مخير فى تحصيلها أو عدم تحصيلها • وهو دليل على انها لا تبلغ مبلغ الضروريات • وهى كذلك أبدا • لانها متى بلغت ذلك المبلغ لم تبق مخيراً فيها. وقد فرضت كذلك • هذا خلف . واذا تخير المكلف فيه فذلك قاض بعدم المفسدة فى تحصيلها. وجانب العارض يقضى بوقوع المفسدة أو توقعها • وكلاهما صاد عن سبيل التخيير • فلا يصح - والحالة هذه - أن تكون مخيراً فيها . وذلك معنى اعتبار العارض المعارض دون أصل الاباحة • وأيضا فان أصل المتشابهات داخل تحت هذا الاصل ؛ لأن التحقيق فيها انها راجعة الى أصل الاباحة • غير أن توقع مجاوزتها إلى غير الاباحة هو الذى اعتبره الشارع، فنهى عن ملابستها . وهو أصل قطعى مرجوع اليه فى أمثال هذه المطالب، وينافى الرجوع إلى أصل الاباحة . وأيضاً فالاحتياط للدين ثابت من الشريعة مخصص لعموم أصل الاباحة اذا ثبت؛ فان المسألة مختلف فيها . فمن قال ان الاشياء قبل ورود الشرائع على الحظر فلا نظر[3] فى اعتبار العوارض ؛ لانها ترد الاشياء إلى أصولها لجانبها أرجح • ومن قال الاصل الاباحة أو العفو فليس ذلك على عمومه باتفاق؛ بل له مخصصات . ومن جملتها أن لا يعارضه طارىء ولا أصل . وليست مسألتنا بمفقودة المعارض . ولا يقال انهما يتعارضان. لامكان تخصيص أحدهما

---

(١) لا يتم الدليل الثالث الا به

(٢) حججه متينة أما الاول فخطابيات لا تثبت عند بحثها

(٣) أى فلا نحتاج الى نظر فى ذلك بل لابد من اعتبارها

بالآخر ؛ كما لا يصح أن يقال ان قوله عليه السلام : « لا يرث المسلمُ الكافرَ »[١] معارض لقوله تعالى: (يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثلُ حظ الانثيين). وأوجه الاحتجاج من الجانبين كثيرة . والقصد التنبيه على أنها اجتهادية كما تقدم . والله أعلم

* * *

﴿القسم الثانى من قسمي الأحكام﴾

وهو يرجع الى خطاب الوضع . وهو ينحصر[٢] فى الأسباب ، والشروط ، والموانع ، والصحة والبطلان ، والعزائم والرخص . فهذه خمسة أنواع . فالاول ينظر فيه فى مسائل

المسألة الاولى

الافعال الواقعة فى الوجود المقتضية لأمور تشرع لأجلها ، أو توضع فتقتضيها على الجملة ضربان : أحدهما خارج عن مقدور المكلف ، والآخر ما يصح دخوله تحت مقدوره.

فالاول قد يكون سبباً ، ويكون شرطاً ، ويكون مانعاً فالسبب مثل[٣] كون الاضطرار سببا فى إباحة الميتة ، وحوف العنت سببا فى إباحة نكاح الاماء ، والسلس سببا

(١) رواه فى التيسير عن الستة الا النسائى

(٢) لم يحصره الآمدى فيها وان اقتصر فى بيانه عليها . اما تحرير الكمال فقد زاد فيها كثيرا فراجعه. وقال ابن الحاجب ان الصحة والبطلان أمر عقلى لا حكم شرعى فنفى أن يكونا حكمين وضعيين . ونفى بعضهم أن يكون هناك احكام وضعية ورجعها الى الاحكام التكليفية ، لان خطاب الوضع يرجع الى الاقتضاء أو التخيير ، اذ معنى جعل الزنا سببا لوجوب الحد وجوب الحد اذا حصل الزنا. وجعل الطهارة شرطا لصحة المبيع ، جواز الانتفاع به عند تحقق الطهارة وحرمته دونها. فالاقتضاء والتخيير اما صريح أو ضمنى. وفى الحقيقة هو خلاف لا تظهر له ثمرة عملية

(٣) ذكر فى السبب أمثلة لما يشرع من أجله وما يوضع من أجله كالسلس . ولم يذكر ما يوضع من أجله فى الشرط والمانع الا أن يقال أن الحيض مثلا مانع مسقط لحق الوطء ووجوب الصلاة. وعدم الرشد مسقط لحقه فى التصرفات

فى إسقاط وجوب الوضوء لكل صلاة مع وجود الخارج ، وزوال الشمس أو غروبها أو طلوع الفجر سبباً فى إيجاب تلك الصلوات ، وما أشبه ذلك . والشرط ككون الحول شرطاً فى إيجاب الزكاة ، والبلوغ شرطاً فى التكليف مطلقاً ، والقدرة على التسليم شرطاً فى صحة البيع ، والرشد شرطاً فى دفع مال اليتيم اليه ، وارسال الرسل شرطاً فى الثواب والعقاب ، وما كان نحو ذلك. والمانع ككون الحيض مانعاً من الوطء والطلاق والطواف بالبيت ووجوب الصلوات وأداء الصيام، والجنون مانعاً من القيام بالعبادات و إطلاق التصرفات ، وما أشبه ذلك

وأما الضرب الثانى فله نظران: نظر من حيث هو مما يدخل [1] تحت خطاب التكليف، مأموراً به أو منهياً عنه، أو مأذونا فيه، من جهة اقتضائه للمصالح أو المفاسد جلباً أو دفعاً ، كالبيع [2] والشراء للانتفاع، والنكاح للنسل، والانقياد [3] للطاعة لحصول الفوز، وما أشبه ذلك. وهو بين .ونظر من جهة ما يدخل [4] تحت خطاب الوضع اما سبباً أو شرطاً أو مانعاً . أما السبب فمثل كون النكاح سبباً فى حصول التوارث بين الزوجين وتحريم المصاهرة وحلية الاستمتاع ، والذكاة سبباً لحلية الانتفاع بالأكل ، والسفر سبباً فى إباحة القصر والفطر ، والقتل والجرح سبباً للقصاص ، والزنى وشرب الخمر والسرقة والقذف أسباباً لحصول تلك العقوبات ، وما أشبه ذلك . فان هذه الأمور وضعت أسباباً لشرع تلك المسببات . وأما الشرط فمثل

(١) و (٢) أى بقطع النظر عن كونه يترتب عليه مشروعية حكم أو وضعه. وبهذا الاعتبار لا يكون داخلا معنا فى بحثنا لان بحثنا خاص بالافعال من حيث كونها يشرع الحكم أو يوضع لاجلها. فالبيع والشراء وضعا سببا شرعيا فى حل الانتفاع لا للنفس الانتفاع. وكذا النكاح لم يكن سببا شرعيا أو شرطا للنسل

(٣) أى فان الانقياد لفعل الطاعة الذى وان ترتب عليه مصلحة الفوز فى الآخرة الا أنه لا يعد حصول الفوز حكما شرعيا حتى يكون مما دخل تحت النظر الثانى .ومثله يقال فى الانقياد بالنسبة للوصف بالطاعة والعد من الطائعين

(٤) أى أنه فى النظر الأول لوحظ فيه أنه داخل تحت خطاب التكليف بقطع النظر عن كونه سببا أو شرطا مثلا أما الثانى فالنظر فيه الى جهة كونه شرطا الخ مع كونه فى كل من النظرين داخلا تحت خطاب التكليف كما ترشد اليه الامثلة فى كليهما والضرب الثانى أمثلته جميعها واضحة لانها أفعال داخلة تحت مقدور المكلف وشرع أو وضع لاجلها احكام أخرى. فكانت سببا لها أو شرطا أو مانعا

كون النكاح شرطاً فى وقوع الطلاق أو فى حل مراجعة المطلقة ثلاثاً، والاحصان شرطاً فى رجم الزانى، والطهارة شرطاً فى صحة الصلاة، والنية شرطاً فى صحة العبادات. فان هذه الأمور وما أشبهها ليست بأسباب ولكنها شروط معتبرة فى صحة تلك المقتضيات. وأما المانع فكون نكاح الأخت مانعاً من نكاح الأخرى، ونكاح المرأة مانعاً من نكاح عمتها وخالتها، والايمان مانعاً من القصاص للكافر، والكفر مانعاً من قبول الطاعات، وما أشبه ذلك. وقد يجتمع فى الأمر الواحد أن يكون سبباً وشرطاً ومانعاً؛ كالايمان هو سبب فى الثواب، وشرط فى وجوب الطاعات أو فى صحتها. ومانع من القصاص منه للكافر، ومثله كثير. غير أن هذه الأمور الثلاثة لا تجتمع للشيء الواحد. فاذا وقع سبب لحكم شرعى فلا يكون شرط فيه نفسه ولا مانعاً له لما فى ذلك من التدافع. وانما يكون سبباً لحكم وشرطاً لآخر ومانعاً لآخر. ولا يصح اجتماعها على الحكم الواحد، ولا اجتماع اثنين منها من جهة واحدة؛ كما لا يصح ذلك فى أحكام خطاب التكليف

المسألة الثانية

مشروعية الأسباب [1] لا تستلزم مشروعية المسببات وان صح التلازم بينهما عادة. ومعنى ذلك ان الاسباب اذا تعلق بها حكم شرعى من اباحة أو ندب أو منع أو غيرها من أحكام التكليف فلا يلزم أن تتعلق تلك الاحكام بمسبباتها.

(١) محصل المسألة أن المسببات عن الامور التكليفية لا يلزم أن تأخذ حكمها من اباحة او منع مثلا بل قد تكون المسببات غير داخلة فى مقدور العبد كازهاق الروح ونفس الاحراق ووجود الرزق فهذه لا يعقل فيها تعلق حكم شرعى بها فضلا عن نفس الحكم الذى تعلق بسببها. وقد تكون فى مقدوره ولكنها تأخذ حكماً آخر كأكل لحم الخنزير المسبب عن ذبحه فذبحه ليس بحرام ولكن مسببه وهو أكل لحمه حرام. ومشترى الحيوان مباح ولكن مسببه وهو النفقة عليه واجبة. وقد يكون المسبب مقدوراً عليه وآخذاً حكم السبب وذلك كتحريم الربا وتحريم ما تسبب عنه وهو الانتفاع بمال الربا. والذكاة مباحة ولازمها وهو الأكل من المذبوح مباح. وهكذا. فالذى يقرره هنا هو أنه لا استلزام بين حكم السبب وحكم المسبب بل قد لا يكون للمسبب حكم شرعى رأساً. فعليك بتطبيق ما ذكره فى المسألة على هذا والتوفيق بين ما يظهر ببادىء الرأى مخالفاً له

فاذا أمر بالسبب لم يستلزم الأمر بالمسبب؛ واذا نهى عنه لم يستلزم النهى عن المسبب؛ واذا خير فيه لم يلزم أن يخير فى مسببه . مثال ذلك الامر بالبيع مثلا لا يستلزم [1] الأمر باباحة الانتفاع بالمبيع . والامر بالنكاح لا يستلزم الامر بحلية البضع. والامر بالقتل فى القصاص لا يستلزم الأمر بازهاق الروح. والنهى عن القتل العدوان لا يستلزم النهى عن الازهاق . والنهى عن التردى فى البئر لا يستلزم النهى عن تهتك المردى فيها . والنهى عن جعل الثوب فى النار لا يستلزم النهى عن نفس الاحراق . ومن ذلك كثير .

والدليل على ذلك ماثبت فى الكلام من أن الذى للمكلف تعاطى الاسباب وانما المسببات من فعل الله وحكمه لا كسب فيه المكلف. وهذا يتبين فى علم آخر ، والقرآن والسنة دالان عليه. فمايدل على ذلك مايقتضى ضمان الرزق كقوله تعالى(وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسألك رزقا نحن نرزقك)وقوله(ومامن دابة فى الأرض إلا على الله رزقها)وقوله(وفى السماء رزقكم وما توعدون) الى آخر الآية. وقوله(ومن يتق الله يجعل له مخرجا) الآية الى غير ذلك مما يدل على ضمان الرزق وليس المراد نفس التسبب الى الرزق بل الرزق المتسبب اليه . ولو كان المراد نفس التسبب لما كان المكلف مطلوباً بتكسب فيه على حال ، ولو بجعل اللقمة فى الفم ومضغها، أو ازدراع الحب أو التقاط النبات أو الثمرة المأكولة ؛ لكن ذلك باطل باتفاق ، فثبت أن المراد انما هو عين المسبب اليه . وفى الحديث « لو توكلتم على الله حق توكله لرزقتم كما ترزق الطير » الحديث [2] وفيه « اعقلها [3] وتوكل »

---

(١) أى فالبيع سبب فى حل الانتفاع بالمبيع وليس الامر بالبيع سبباً فى الامر بحل الانتفاع لان الحل المسبب ليس الا حكما لله فلا يتعلق به الحكم الشرعى الذى فى السبب وهو الامر. ومثله يقال فى النكاح ليتم له أن هذه الامثلة الستة لا يوجد فيها أن الحكم الذى فى السبب أخذه المسبب بل لا حكم فى المسبب لانه ليس من كسب العبد الا أنه يبقى أن المناسب أن يقول زهوق الروح واحتراق الثوب (٢) بقيته (تغدو خماصا وتروح بطانا)فهى تغدو وتروح فى طلب الرزق والتسبب اليه. والله تعالى يخلق لها الرزق فلم يقل تترك كل سبب فيحصل لها الرزق. والحديث رواه الترمذى بلفظ(لو أنكم تتوكلون) وقال : حسن صحيح

(٣) فقد جمع بين طلب عقل الناقة والاعتماد على الله فى حفظها المسبب عادة عن عقلها. ولو كان الحفظ مأموراً به كالسبب ماجمع بين العقل والتوكل بل كان يطلب الحفظ أيضا أو يسكت عن التوكل على الاقل . فالجمع قاض بأن المسبب لا يتعلق به مشروعية. والحديث رواه الترمذى وقال : غريب

فنى هـذا ونحوه بيان لمـا تقدّم . ومما يبينه قوله تعالى (أفرأيتم ماتمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون) (أفرأيتم ما تحرثون [١]) (أفرأيتم المـاء الذى تشربون) (أفرأيتم النار التى تورون) وأتى على ذلك كله :(والله خلقكم وما تعملون) (والله خالق كل شىء) وانما جعل اليهم العمل ليجازوا عليه ، ثم الحكم فيه لله وحـده . واستقراء هذا المعنى من الشريعة مقطوع به .واذا كان كذلك دخلت الاسباب المكلف بهـا فى مقتضى هذا العموم الذى دل عليـه العقل والسمع . فصارت الاسباب هى التى تعلقت بها مكاسب العباد دون المسببات ؛ فاذاً لا يتعلق التكليف وخطابه الا بمكتسب.فخرجت المسببات [٢] عن خطاب التكليف ؛ لانها ليست من مقدورهم . ولو تعلق بها لكان تكليفاً بما لا يطاق. وهو غير واقع كما تبين فى الأصول . ولا يقال ان الاستلزام موجود الا ترى أن

(١) أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون أى تنبتونه أم نحن المنبتون المثمرون له . والآيات الثلاث الاولى واضحة فى البيان هنا لان فى كل منها نسبة التسبب للعبد وانكار أن يكون له ايجاد للمسبب بل الموجد هو الله .أما الآية بعدها فليست مما تعلق به كسب للعبد مطلقا لا فى تسبب ولا غيره لان الانزال من المزن وهو محل الغرض لاشأن لنا به ولا تسببا . فلو كان الكلام فى الرى المسبب عن الشرب وكانت الآية أأنتم تخلقون الرى أم نحن الخالقون لكانت الآية مما نحن فيه فتأمل. وانظر فى الآية التى بعدها أيضا وعليك بالتامل فى صنيعه لتعرف السبب فى هذا الاسلوب : جعل الآيات الاولى دليلا وبدا بها وعلق عليها اولا ، ثم ذكر الآيات الاخيره قائلا ومما يبينه دخولا عليه وقال بعد الحديثين : فيهما بيان لما تقدم. وخذ نموذجا لطريق التامل مثلا: (الآية الاولى) فيها نفى التكليف بالمسبب صراحة لا نسالك رزقا مع العلم بطلب الرزق والتسبب فيه لادلة كثيره من الكتاب والسنه (الآية الثانية) حصر الرزق فى كونه عليه تعالى فطبعا لا يكلف به غيره (الاية الثالثه) جعل الرزق فى السماء على ما هو ظاهرها وليس فى متناول العبد فلا يكلف به مع أنه طلب بالتسبب الى الرزق .أما الآيات الأخرى فنسب الخلق اليه تعالى لا للعبد ويلزمه الا يطلب من العبد فهو ظاهر فى أنه لا يكلف به غيره مع بقاء احتمال أنه سبحانه هو الخالق مع تسبب العبيد فيها ومطالبتهم بذلك التسبب بخلاف الآيات الأولى ففيها عدم المطالبة بالتسبب صريحة أو كالصريحة

(١) لو أخذ هذا على عمومه لكر على المسألة بالنقض وكان الواجب أن يقال بدل لا تستلزم لا يترتب حكم شرعى على مسبباتها ولا يتعلق بها حكم مطلقا لأنها كلها خارجة عن مقدوره مع أن صنيعه الآتى يسلم فيه أن بعضها يتعلق به حكم لكن لا على طريق الاستلزام . والواقع ان المسببات كثيرة منها ماهو كالسبب من مقدور المكلف ومنها ماليس كذلك والاول قد ياخذ حكم سببه وقد يأخذ حكما غيره

اباحة عقود البيوع والاجارات وغيرها تستلزم اباحة الانتفاع الخاص بكل واحد منها . وإذا تعلق بها التحريم كبيع الربا والغرر والجهالة استلزم تحريم الانتفاع المسبب عنها . وكما في التعدي والغصب والسرقة ونحوها . والذكاة في الحيوان اذا كانت على وفق المشروع مباحة وتستلزم اباحة الانتفاع . فاذا وقعت على غير المشروع كانت ممنوعة واستلزمت منع الانتفاع... الى أشياء من هذا النحو كثيرة. فكيف يقال ان الأمر بالاسباب والنهي عنها لايستلزم الأمر بالمسببات ولا النهي عنها وكذلك في الاباحة ؟

لانا نقول هذا كله لا يدل على الاستلزام من وجهين :

أحدهما أن ما تقدم من الأمثلة أول المسألة قد دل على عدم الاستلزام وقام الدليل على ذلك . فما جاء بخلافه فعلى حكم الاتفاق لاعلى حكم الالتزام

الثاني أن ما ذكر ليس فيه استلزام بدليل ظهوره في بعض تلك الامثلة. فقد يكون السبب مباحاً والمسبب مأمور به . فكما نقول في الانتفاع بالمبيع انه مباح ، نقول في النفقة عليه انها واجبة اذا كان حيواناً ؛ والنفقة من مسببات العقد المباح . وكذلك حفظ الأموال المتملكة مسبب عن سبب مباح وهو مطلوب . ومثل ذلك الذكاة فانها لاتوصف بالتحريم إذا وقعت في غير المأكول كالخنزير والسباع العادية والكلب ونحوها ، مع أن الانتفاع محرم في جميعها أو في بعضها ومكروه في البعض . هذا في الأسباب المشروعة . وأما الأسباب الممنوعة فأمرها أسهل [1] لأن معنى تحريمها انها في الشرع ليست بأسباب . و إذا لم تكن أسباباً لم تكن لها مسببات . فبقي المسبب عنها على أصلها من المنع ؛ لا أن [2] المنع تسبب عن وقوع أسباب ممنوعة. وهذا كله ظاهر فالاصل مطرد والقاعدة مستتبة و بالله التوفيق . وينبني على هذا الأصل :

(١) تقدم انه يتفق فيها ان تكون مسبباتها ممنوعه كالغصب والسرقة. وقد تكون غير متعلق بها حكم شرعي كالقتل مع الموت مثلا. فلايظهر فرق بين الممنوعة والمأمور بها في درجة عدم الاستلزام

(٢) يقال مثله في المامور بها والمباحة مادام الجميع لا استلزام فيه وأنه امر اتفاق

المسألة الثالثة

وهي أنه لا يلزم في تعاطي الأسباب من جهة المكلف الالتفات الى المسببات ولا القصد اليها ؛ بل المقصود منه الجريان تحت الأحكام الموضوعة لاغير — اسباباً كانت أو غير اسباب ، معللة كانت أو غير معللة

والدليل على ذلك ما تقدم من أن المسببات راجعة الى الحاكم المسبب ، وانها ليست [1] من مقدور المكلف . فاذا لم تكن راجعة اليه فراعاته ما هو راجع لكسبه هو اللازم ، وهو السبب ، وما سواه غير لازم . وهو المطلوب

وأيضاً فان [2] من المطلوبات الشرعية ما يكون للنفس فيه حظ، والى جهته ميل ؛ فيمنع من الدخول تحت مقتضى الطلب . فقد كان عليه الصلاة والسلام لا يولى على العمل من طلبه، والولاية الشرعية كلها مطلوبة إما طلب الوجوب أو الندب؛ ولكن راعى عليه السلام في ذلك ما لعله يتسبب عن اعتبار الحظ. وشأن طلب الحظ في مثل هذا أن ينشأ عنه أمور تكره كما سيأتي بحول الله تعالى. بل قد راعى عليه السلام مثل هذا في المباح ، فقال: « ماجاءك من هذا المال وأنت غير مشرف فخذه » الحديث! [3] فشرط في قبوله عدم اشراف النفس، فدل على أن أخذه باشراف على خلاف ذلك. وتفسيره في الحديث الآخر [4]: « من يأخذ مالاً بحقه يبارك له فيه؛ ومن يأخذ مالا بغير حقه فمثله كمثل الذي يأكل ولا يشبع » وأخذه بحقه هو أن لا ينسى حق الله فيه. وهو من آثار عدم اشراف النفس . وأخذه بغير حقه خلاف ذلك . وبين

(١) مما سبق يعلم أنه ليس مطرداً، وان من المسببات ما هو من مقدور المكلف ويتعلق به الخطاب المتعلق بنفس السبب، كالانتفاع بالمبيع في عقد البيع

(٢) فالولاية الشرعية مثلا لها مسببات كثيرة، وقد يكون القصد الى بعض هذه المسببات مانعاً من التسبب فيها مع كونها مطلوبا شرعيا، كالقصد الى حظوظ نفسه ومنافعه المسببة عن الولاية، فلا تكون الولاية حينئذ مطلوبة شرعاً. وجعل الشارع من أدلة قصد المكلف لحظوظه فيها طلبه لها. فلذلك منع من طلب الولاية منها . واذا كان النظر الى المسبب قد يكون قاضياً بجعل المطلوب شرعا غير مطلوب بل وبجعل المباح غير مباح، فأولى ألا يلزم القصد الى المسبب. يعني ان القصد الى المسبب قد يضر فضلا عن لزومه. فهو ترق في الاستدلال على أنه لا يلزم

(٣) بقية الحديث:(ومالا فلا تتبعه نفسك) أخرجه الشيخان

(٤) روى في الترغيب والترهيب ضمن حديث : (ياحكيم ان هذا المال خضر حلو ، فمن أخذه بسخاوة نفس بورك له فيه ، ومن أخذه باشراف نفس لم يبارك له فيه ، وكان كالذي يأكل ولا يشبع الخ) عن الشيخين والترمذي والنسائي باختصار

هذا المعنى الرواية الأخرى : « نعمَ صاحبُ المسلم هو[١] من أعطى منه المسكين واليتيم وابن السبيل » ، أو كما قال: « وانه من يأخذه بغير حقه كان كالذى يأ كل ولا يَشبَع ويكونُ عليه شهيداً يومَ القيامة[٢] »

ووجه ثالث :وهوأن العبّاد من هذه الأمة ـ ممن يعتبرُ مثلهُ ههنا ـ أخذوا أنفسَهم بتخليص الاعمال عن شوائب الحظوظ ، حتى عدُّوا ميلَ النفوس إلى بعض الاعمال الصالحة من جملة مكائدها . وأسَّسُوها قاعدةً بَنوْا عليها ـ فى تعارض الاعمال وتقديم بعضها على بعض ـ أن يقدموا مالاحظ للنفس فيه ، أو ما ثقُلَ عليها ؛ حتى لايكون لهم عملٌ إلا على مخالفة مَيْل النفس . وهم الحجة فيما انتحلوا لأن إجماعهم إجماع . وذلك دليـل على صحة الإعـراض عن المسببات فى الأسباب . وقال عليه السلام إذ سأله جبريل عن الإحسان : «أنْ تَعبُدَ[٣] اللهَ كأنَّكَ تراهُ فإن لم تـكُنْ تَراهُ فإنَّهُ يَرَاكَ » وكل تصرف للعبد تحت قانون الشرع فهو عبادة ، والذى يعبدالله على المراقبة يَعزُبُ عنه ـ إذا تلبس بالعبادة ـ حظُّ نفسه فيها . هذا مقتضى العادة الجارية بان يَعزُبَ عنه كلُّ ماسواها . وهو معنى بيَّنه أهلُهُ كالغزالى وغيره . فاذاً ليس من شرط الدخول فى الأسباب المشروعة الالتفاتُ الى المسببات. وهذا أيضاً جار فى الأسباب الممنوعة كما يجرى فى الأسـباب المشروعة . ولا يقدح عدم الالتفات الى المسبب ، فى جريان الثواب والعقاب[٤] ؛ فان ذلك راجع إلى من اليه إبراز المسبب عن سببه . والسبب هو المتضمن له . فلا يَفوتُهُ شىء إلا بفوت شرط أو جزء أصلى أو تـكميلىٌ فى السبب خاصةً

المسألة الرابعة

وضعُ الاسباب يستلزمُ قصدَ الواضع إلى المسببات ، أعنى الشارعَ . والدليل على ذلك أمور :

---

(١) جزء من حديث طويل رواه فى التيسير عن الشيخين والنسائى بلفظ (لمن أعطى)
(٢) بقية الحديث المتقدم
(٣) بعض حديث رواه البخارى عن أبى هريرة كما انه بعض حديث آخر رواه الخمسة الا البخارى كما قال فى التيسير
(٤) يعنى مع أنهما من المسببات فيجريان على العبد بدون قصد اليهما

﴿ أحدُها ﴾ أن العقلاءَ قاطعون بأن الأسباب لم تكن أسبابا لأنفسها من حيث هى موجودات فقط ؛ بل من حيث ينشأ عنها أمورٌ أُخَر. واذا كان كذلك لزم من القصد إلى وضعها أسباباً، القصدُ إلى ماينشأ عنها من المسببات

﴿ والثانى ﴾ ان الأحكام الشرعية انما شُرِعَتْ بجلب المصالح أو دَرْء المفاسد وهى مسبباتها قطعاً. فإذا كنا نَعلم ان الأسباب إنما شُرِعَتْ لأجل المسببات، لزم من القصد إلى الأسباب القصدُ إلى المسببات

﴿ والثالث ﴾ (١) ان المسببات لو لم تقصد بالأسباب لم يكن وضعها على أنها أسباب، لكنها فُرضَت كذلك. فهى ولا بد موضوعةٌ على انها أسباب، ولا تكون أسباباً إلا لمسببات. فواضع الأسباب قاصدٌ لوقوع المسببات من جهتها. وإذا ثبت هذا، وكانت الأسباب مقصودةَ الوضع للشارع، لزم أن تكون المسببات كذلك

فان قيل: فكيف هذا مع ماتقدم من أن المسببات غيرُ مقصودةٍ للشارع من جهة الأمر بالأسباب؟

فالجواب من وجهين: « أحدهما » ان القصدين مُتَباينان. فما تقدم هو بمعنى أن الشارعَ لم يقصد فى التكليف بالأسباب التكليف بالمسببات؛ فان المسببات غيرُ مقدورةٍ للعباد كما تقدم. وهنا انما معنى القصد اليها ان الشارع يقصدُ وقوعَ المسببات عن أسبابها، ولذلك وضعها أسباباً. وليس فى هذا مايقتضى انها داخلةٌ تحتَ خطابِ التكليف. وانما فيه مايقتضى القصد الى مجرد الوقوع خاصة. فلا تناقض بين الأصلين

« والثانى » (٢) انه لو فُرِض تواردُ القصدين على شىء واحد لم يكنْ محالا

(١) تأمل فى هذه المقدمات لتعرف مايحتاج اليه منها فى غرضه ومالا يحتاج اليه. وهل بقيت حاجة الى قوله واذا ثبت هذا الخ بعد قوله فواضع الاسباب قاصد لوقوع المسببات من جهتها؟ أليس هذا هو الدعوى المطلوبة؟ لكنه جعلها من المقدمات ورتب عليها قوله واذا ثبت هذا الخ. وهل معنى قصد وضعها مسببات زائد على قصد وقوع المسببات من جهتها؟!

(٢) هذا لازم لما قبله وليس شيئاً جديداً. فان تباين القصدين انما جاء من عدم تواردهما باعتبار واحد

إذا كانا باعتبارين مختلفين ، كما توارد قصدُ الأمرِ والنهى معاً على الصلاة فى الدار المغصوبة باعتبارين . والحاصل ان الاصلين غيرُ متدافعين على الإطلاق

المسألة الخامسة

إذا ثبت انه لا يلزم القصد إلى المسبب ، فللمكلف ترك القصد اليه باطلاق ، وله القصد اليه . أما الاول فما تقدم[1] يدل عليه

فاذا قيل لك : لِمَ تكتسب لمعاشك بالزراعة أو بالتجارة أو بغيرها ؟ قلت لأن الشارعَ ندبنى إلى تلك الاعمال ، فانا أعمل على مقتضى ما أمرت به . كما أنه أمرنى أن أصلّي وأصوم وأزكّي وأحجّ إلى غير ذلك من الأعمال التى كلفنى بها . فان قيل لك إنّ الشارع أمر ونهى لأجل المصالح ، قلت : نعم ، وذلك الى الله لا إلىّ ، فان الذى الىّ التسبب ، وحصولُ المسببات ليس إلىّ . فأصْرِفُ قصدى إلى ما جعل إلىّ وأَكِلُ ماليس لى إلى مَنْ هو له

ومما يدل على هذا أيضاً : أن السببَ غيرُ فاعل بنفسه ، بل انما وقع المسبب عنده لا به ، فاذا تسبب المكلفُ فالله خالق السبب ، والعبدُ مكتسبٌ له (واللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) (اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ) (وَمَا تَشَاءُونَ إلاّ أَنْ يَشاءَ اللهُ) (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاها فَأَلْهَمَهَا فُجُورَها وَتَقْوَاهَا) . وفى حديث العدوَى قوله عليه الصلاة والسلام[2] : «فَمَنْ أَعْدَى الأَوَّلَ ؟» وقول عمر فى حديث الطاعون : «نَفِرُّ مِنْ قَدَرِ اللهِ إلى قَدَرِ اللهِ» حينَ قَالَ له عمرو بن العاصى : «أَفِرَاراً مِنْ قَدَرِ اللهِ ؟» وفى الحديث[3] : «جَفَّ القَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ فَلَو اجْتَمَعَ الخَلْقُ عَلَى أَنْ يعْطُوكَ شَيْئاً لَمْ يَكْتُبْهُ اللهُ لَكَ لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ ،

(١) أى فى أدلة المسألة الثالثة لانه اذا كان لا يلزمه فله تركه

(٢) بعض حديث رواه الشيخان . ولفظه كما فى البخارى : (لاعدوى ولا صفر ولا هامة . فقال أعرابى : يارسول الله فما بال ابلى تكون فى الرمل كأنها الظباء فيأتى البعير الاجرب فيدخل بينها فيجربها ؟ . قال : فمن أعدى الأول ؟!)

(٣) بعض حديث رواه الترمذى وصححه . وفى الفاظه بعض اختلاف .

وعلى أن يمنعوك شيئاً كتبه الله لك لم يقدروا عليه »

والادلة على هذا تنتهي الى القطع . واذا كان كذلك فالالتفات الى المسبب في فعل السبب لايزيد [١] على ترك الالتفات اليه ؛ فإن المسبب قد يكون ، وقد لا يكون . هذا وان كانت مجارى العادات تقتضى انه يكون ، فكونه داخلاً تحت قدرة الله يقتضى انه قد يكون وقد لا يكون ونقض [٢] مجارى العادات دليل على ذلك . وأيضاً فليس في الشرع دليل ناص على طلب القصد الى المسبب

فان قيل [٣] قصد الشارع إلى المسببات والتفاته اليها ، دليل على انها مطلوبة القصد من المكلف . والا فليس المراد بالتكليف الا مطابقة قصد المكلف لقصد الشارع . إذ لو خالفه لم يصح التكليف كما تبين في موضعه [٤] من هذا الكتاب . فاذا طابقه صح . فاذا فرضنا هذا المكلف غير قاصد للمسببات ، وقد فرضناها مقصودة للشارع ، كان بذلك مخالفاً له . وكل تكليف قد خالف [٥] القصد فيه قصدَ الشارع فباطل كما تبين . فهذا كذلك

فالجواب : ان هذا انما يلزمُ اذا فرضْنا أنَّ الشارعَ قصد وقوعَ المسببات بالتكاليف بها كما قصد ذلك بالأسباب . وليس كذلك . لما مر أن المسببات غيرُ مكلف بها . وإنما قصده وقوع المسببات بحسب ارتباط العادة الجارية في الخلق ، وهو أن يكون خلق المسببات على أثر ايقاع المكلف للأسباب ليَسعَدَ مَنْ سعد ويَشقَى من شقي . فاذاً قصد الشارع لوقوع المسببات لا ارتباط له بالقصد

---

(١) أى من جهة ايجاد المسبب وعدمه

(٢) فكم وجد السبب ولم يوجد المسبب ، وكم وجد المسبب بدون سببه العادى. وفى خرق العوائد

(٣) هذا الاشكال مبنى على المسألة الرابعة. وبه تعلم جودة صنيعه فى تقديمها على هذه المسألة

(٤) فى النوع الرابع من قصد الشارع من كتاب المقاصد

(٥) ترويج للسؤال بجعل أن للمكلف قصداً غير قصد الشارع، مع أن الفرض أن المكلف لاقصد له فى المسبب مطلقاً لا بموافقة ولا بمخالفة

التكليفى ، لا يلزم قصد المكلف اليه إلا أن يدل على ذلك دليل . ولا دليل عليه . بل لايصح ذلك[١] ، لأن القصد الى ذلك قصد الى ماهو فعل الغير ، ولا يلزم أحداً أنْ يقصدَ وقوع ما هو فعل الغير ، لانه غير مكلف بفعل الغير ، وإنما يكلف بما هو من فعله ، وهو السبب خاصة . فهو الذى يلزم القصد اليه ، أو يطلب القصد اليه . ويعتبر فيه موافقة قصد الشارع

فصل

وأما أن للمكلف القصدَ الى المسبب فكما اذا قيل لك : لمَ تكتسب ؟ قلت لاقيمَ صُلبى ، وأقومَ فى حياة نفسى وأهلى ، أو لغير ذلك من المصالح التى توجد عن السبب . فهذا القصد اذا قارن التسببَ صحيح . لانه التفات الى العادات الجارية . وقد قال تعالى : (اللهُ الَّذِى سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِىَ الفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ) وقال : (وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُم بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ) وقال : (فَانتَشِرُوا فِى الأَرْضِ وَابْتَغُوا[٢] مِنْ فَضْلِ اللهِ) فمن حيث عبر بالقصد الى الفضل عن القصد الى السبب

(١) أى لزوم قصد المكلف وقد تقدمت أدلته . ولا يجوز أن يعود الضمير على نفس القصد لان مادلل به هنا عليه لا يفيده ، وأيضا ينابذ الادلة الآتية على صحة قصد المسبب على أن قوله بعد فهو الذى يلزم القصد اليه يؤيد ما قررناه

(٢) كانه قال اقصدوا فضل الله ورزقه بأخذكم فى الاسباب من الانتشار فى الارض مثلا وهو قصد الى المسبب بالسبب . وحيث كان فى مقام الامتنان فهو باق على ظاهره لان الامتنان انما يظهر فيما كان من فعله تعالى الذى لا شأن للغير فيه وانما يكون ذلك فى المسبب لا فى السبب

ولو قال : عبر بالقصد الى الفضل الذى هو المسبب مقارنا أو مرتبا على السبب فى مقام الامتنان فدل على أنه يصح قصد المسبب بالسبب ، لكان ظاهرا . لأن فيه قصد المسبب بنفسه لا قصد السبب وعبر عنه بقصد المسبب مجازا . لانه لو كان مجازا وكان المسبب ليس مقصودا حقيقة مادل على مدعاه ولو فى مقام الامتنان اذا فرضنا انه يظهر مقام الامتنان فى هذه الحالة

الذى هو الاكتساب، وسيق مساق الامتنان من غير انكار، أشعر بصحة ذلك القصد . وهذا جار فى أمور الآخرة كما هو جار فى أمور الدنيا، كقوله تعالى : (وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللهِ وَيَعْمَلْ صالِحاً نُدْخِلْهُ[1] جَنَّاتٍ) وأشباه ذلك مما يؤذن بصحة القصد الى المسبب بالسبب . وأيضا فانما محصول هذا أن يبتغى ما يُهيِّء اللهُ له بهذا السبب ، فهو راجع الى الاعتماد على الله والالتجاء اليه فى أن يرزقه مسبباً يقوم به أمره ويصلح به حاله . وهذا لانكير فيه شرعاً . وذلك أن المعلوم من الشريعة انها شرعت لمصالح العباد . فالتكليف كله إما لدرء مفسدة ، و إما لجلب مصلحة ، أو لهما معاً . فالداخل تحته مقتض لما وضع له . فلا مخالفة فى ذلك لقصد الشارع ، والمحظور انما هو أن يقصد[2] خلاف ماقصد، مع أن هذا القصد لاينبنى عليه عمل غيرُ مقصودٍ للشارع ، ولا يلزم منه عقد مخالف . فالفعل[3] موافقٌ ، والقصد موافقٌ ، فالمجموع موافقٌ .

فإن قيل : هل يستتب هذان[4] الوجهان فى جميع الأحكام العادية والعبادية أم لا ؟ فان الذى يظهر لبادىء الرأى أن قصد المسببات لازمٌ فى العاديات ، لظهور وجوه المصالح فيها . بخلاف العبادات ، فانها مبنية على عدم معقولية المعنى . فهنالك يستتبُّ عدمُ الالتفات الى المسببات ، لأن المعانى المعلّل بها راجعة الى جنس المصالح فيها أو المفاسد ، وهى ظاهرة فى العاديّات .

(١) ليس فيه مايدل على القصد من المكلف ولكن آية انتشروا وابتغوا وقوله ولتبتغوا مثلا ظاهرة فيما أراد. وقوله تعالى (ان الذين يتلون كتاب الله وأقاموا الصلاة الخ) وقوله تعالى(أم من هو قانت أناء الليل ساجدا) الآية واضح الدلالة على صحة قصد المسبب فى أمور الآخرة

(٢) هذا يؤيد ماسبق لنا تعليقه على قوله وكل تكليف خالف القصد فيه قصد الشارع الخ

(٣) يشير الى مايأتى فى موافقة ومخالفة قصد المكلف وعمله فى المسألة السادسة من النوع الرابع

(٤) المراد بهما قصد المسبب وعدمه بقطع النظر عما سبق من اعتبار عدم اللزوم فيهما لانه سيبنى سؤاله على لزوم القصد فى العاديات ولزوم عدم القصد فى العبادات

وغير ظاهرة فى العباديات . واذا كان كذلك فالالتفاتُ الى المسببات والقصد اليها معتبر فى العاديات . ولا سيما فى المجتهد . فان المجتهد انما يتسع مجال اجتهاده باجراء العلل والالتفات اليها . ولولا ذلك لم يستقم له اجراء الأحكام على وَفق المصالح إلا بنص أو اجماع . فيبطل القياس ؛ وذلك غير صحيح . فلا بد من الالتفات الى المعانى التى شرعت لها الأحكام . والمعانى هى مسببات الاحكام . أما العباديات فلما كان الغالب عليها فقد ظهور المعانى الخاصة بها، والرجوع الى مقتضى النصوص فيها ، كان تركُ الالتفاتِ أجرىَ على مقصودِ الشارع فيها . والأمران بالنسبة الى المقلد سواء فى أن حقه أن لا يلتفتَ الى المسببات، الا فيما كان من مدركاته ومعلوماته العادية فى التصرفات الشرعية

فالجواب : أن الأمرين فى الالتفات وعدمه سواء . وذلك أن المجتهد اذا نظر فى علة الحكم عدّى الحكم بها الى محلٍ هى فيه لتقع المصلحةُ المشروع لها الحكم . هذا نظره خاصة [1] . ويبقى قصده الى حصولها بالعمل أو عدم القصد ،سكوتاً عنه بالنسبة اليه . فتارةً يقصد اذا كان هو العامل ، وتارة لا يقصد . وفى الوجهين لا يفوته فى اجتهاده أمر ، كالمقلد سواء . فاذا سمع قوله عليه الصلاة والسلام [2]: «لا يقضى القاضى وهو غضبان» نظر الى علة منع القضاء فرآه الغضب ؛ وحكمته تشويش الذهن عن استيفاء الحجاجِ بين الخصومِ ؛ فألحقَ بالغضب الجوع والشبع المفرِطينِ . والوجع ، وغير ذلك مما فيه تشويشُ الذهن . فاذا وجد فى نفسه شيئاً من ذلك ـ وكان قاضياً ـ متنع من

(١) أى فهو ينظر الى محلات العلل ليثبت فيها مثل الحكم فى الاصل . وهذا أمر نظرى غير أخذه هو بالعمل فى هذا الفرع الذى استنبطه . وعند أخذه فى العمل يستوى مع المقلد فى مراعاة المسبب وعدم مراعاته

(٢) قال العراقى : متفق عليه من حديث أبى بكرة اه . ورواه فى التيسير : (لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان) وقال أخرجه الخمسة

القضاء بمقتضى النهى . فإن قصد بالانتهاء مجرد النهى فقط ، من غير التفات الى الحكمة التى لأجلها نُهِيَ عن القضا ، حصل مقصودُ الشارع وان لم يقصده القاضى ؛ وان قصد به ماظهر قصد الشارع اليه من مفسدة عدم استيفاء الحجَاج ، حصل مقصودُ الشارع أيضاً . فاستوى قصدُ القاضى الى المسبب وعَدَمُ قصده .

وهكذا المثال فيما فهم حكمته من الأعمال . وما لم يفهم فهو كالعبادات بالنسبة الى الجميع . وقد علم ان العبادات وضعت لمصالح العباد فى الدنيا أو فى الآخرة على الجملة ، وان لم يعلم ذلك على التفصيل . ويصح القصد الى مسبباتها الدنيوية والأخروية على الجملة . فالقصدُ اليها أو عَدَمُ القصد كما تقدم

المسألة السادسة

اذا تقرر ماتقدَّمَ فللدخول فى الاسباب مراتب تتفرع على القسمين . فالالتفات الى المسببات بالأسباب له ثلاث مراتب :

احداها أن يدخل فيها على انه فاعل للمسبب أو مولّد له . فهذا شرك أو مُضاه له والعياذُ بالله . والسبب غير فاعل بنفسه (واللهُ خالقُ كل شيء) (وَالله خلقكُمْ وَمَا تعمَلونَ) . وفى الحديث « أصبحَ مِنْ عبادى مؤمنٌ بى وكافر [1] » الحديث . فان المؤمن بالكوكب الكافر بالله هو الذى جعل الكوكب فاعلا بنفسه . وهذه المسألة قد تولى النظر فيها أرباب الكلام

والثانية : أن يدخل فى السبب على أن المسبب يكون عنده عادة . وهذا

(١) بقية الحديث كما فى التيسير عازياً له الى الستة الا الترمذى (فأما من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بى كافر بالكواكب . ومن قال مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بى مؤمن بالكواكب) وليس فيه كلمة بى بعد قوله كافر بل بعد مؤمن فقط كما اثبتناها فى صلب الكتاب هنا . وسيأتى للمؤلف (فى المسألة الثالثة من بيان قصد الشارع فى وضع الشريعة للافهام) رواية فيها كلمة بى فى الموضعين

هو المتكلم على حكمه قيل • ومحصوله طلب المسبب عن السبب لا باعتقاد الاستقلال ، بل من جهة كونه موضوعاً على انه سبب لمسبب • فالسبب لا بد أن يكون سبباً لمسبب ؛ لانه معقوله ، والا لم يكن سبباً ؛ فالالتفات الى المسبب من هذا الوجه ليس بخارج عن مقتضى عادة الله فى خلقه ، ولا هو مناف لكون السبب واقعاً بقدرة الله تعالى ؛ فان قدرة الله تظهر عند وجود السبب وعند عدمه. فلا ينفى وجود السبب كونه خالقاً للمسبب . لكن هنا قد يغلب الالتفات اليه حتى يكون فقد المسبب مؤثراً ومنكراً ، وذلك لأن العادة غلبت على النظر فى السبب بحكم كونه سبباً ولم ينظر الى كونه موضوعاً بالجعل لا مقتضيا بنفسه • وهذا هو غالب أحوال الخلق فى الدخول فى الاسباب

والثالثة : أن يدخل فى السبب على أن المسبب من الله تعالى لانه المسبِّب • فيكون الغالب على صاحب هذه المرتبة اعتقاد أنه مسبب عن قدرة الله وارادته ، من غير تحكيم لكونه سبباً ؛ فانه لو صح كونه سببا محققا لم يتخلف ، كالأسباب العقلية. فلما لم يكن كذلك تمحض جانب التسبيب الربانى بدليل السبب الأول • وهنا يقال لمن حكمه[1] : «فالسبب الأول عماذا تسبب؟» وفى مثله قال عليه الصلاة والسلام : «فمن أعدى الأول؟!»[2] فاذا كانت الأسباب مع المسببات داخلة تحت قدرة الله فالله هو المسبب لاهى ؛ اذ ليس له شريك فى ملكه • وهذا كله مبين فى علم الكلام . وحاصله يرجع الى عدم اعتبار السبب فى المسبب من جهة نفسه ، واعتباره فيه من جهة أن الله مسببه . وذلك صحيح

فصل

وترك الالتفات الى المسبب له ثلاث مراتب : (إحداها) أن يدخل فى السبب

---

(١) بأن اعتقد انه اذا وجد وجد المسبب، واذا فقد فقد المسبب

(٢) تقدم فى المسألة الخامسة

من حيث هو ابتلاء للعباد وامتحان لهم لينظر كيف يعملون ، من غير التفات الى غير ذلك. وهذا مبني على أن الاسباب والمسببات موضوعة فى هذه الدار ابتلاء للعباد وامتحانا لهم، فانها طريق الى السعادة أو الشقاوة . وهى على ضربين (أحدهما) ماوضع لابتلاء العقول وذلك العالم كله[1] من حيث هو منظور فيه، وصنعة يستدل بها على ما وراءها (والثانى) ما وضع لابتلاء النفوس . وهو العالم كله أيضاً من حيث هو موصل الى العباد المنافع والمضار، ومن حيث هو مسخر لهم ومنقاد لما يريدون فيه، لتظهر تصاريفهم تحت حكم القضاء والقدر ، ولتجرى أعمالهم تحت حكم الشرع، ليسعد بها من سعد ويشقى من شقى، وليظهر مقتضى العلم السابق والقضاء المحتم الذى لا مرد له ؛ فان الله غنى عن العالمين، ومنزه عن الافتقار فى صنع مايصنع الى الأسباب والوسائط، لكن وضعها للعباد ليبتليهم فيها . والأدلة على هذا المعنى كثيرة، كقوله سبحانه: (وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم[2] أيكم أحسن عملاً)(الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا)(إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا) (ثم جعلناكم خلائف فى الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون) (ثم بعثناهم[3] لنعلم أى الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً)(وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ـ الى قوله ـ ويعلم الصابرين) (وليبتلى الله مافى صدوركم وليمحص ما فى قلوبكم) ثم صرفكم عنهم ليبتليكم) الى غير ذلك من الآيات الدالة على أن وضع الأسباب إنما هى للابتلاء . فاذا كانت كذلك فالآخذ لها من هذه

(١) أى جملة وتفصيلا وكذا يقال فيما بعده وان كانت تصاريف كل شخص شخص لاتمس جميع التفاصيل الا ان الجزئيات مرتبطة بالكليات

(٢) تصح دليلا على الابتلاء للعقول والنفوس على مقتضى ماقرره

(٣) ماقبل هذه الآية يرجع الى قوله لتظهر تصاريفهم تحت حكم القضاء والقدر الخ. والآية وما بعدها عدا الآية الاخيرة يرجع الى قوله وليظهر مقتضى العلم السابق الخ

الجهة آخذ لها من حيث وضعت مع التحقق بذلك فيها. وهذا صحيح . وصاحب هذا القصد متعبد لله بما تسبب به منها، لانه اذا تسبب بالاذن فيما أذن فيه لتظهر عبوديته لله فيه، لا ملتفتا الى مسبباتها وان انجرّت معها، فهو كالمتسبب بسائر العبادات المحضة

﴿والثانية﴾ أن يدخل فيه بحكم قصد التجرد عن الالتفات الى الأسباب من حيث هي أمور محدثة، فضلاً عن الالتفات الى المسببات، بناء على أن تفريد المعبود بالعبادة أن لا يشرك معه فى قصده سواه، واعتمادا على أن التشريك خروج عن خالص التوحيد بالعبادة، لان بقاء الالتفات الى ذلك كله بقاء مع المحدثات، وركون الى الأغيار . وهو تدقيق فى نفي الشركة . وهذا أيضا فى موضعه صحيح . ويشهد له من الشريعة ما دل على نفي الشركة كقوله تعالى : (فَمَنْ كانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحًا وَلاَ يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً) وقوله : (فَاعْبُدِ اللّهَ مُخْلِصاً لهُ الدِّينَ أَلاَ لِلّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ) وسائر ما كان من هذا الباب . وكذلك دلائل طلب الصدق فى التوجه لله رب العالمين . كل ذلك يشعر بهذا المعنى المستنبط، فى خلوص التوجه وصدق العبودية . فصاحب هذه المرتبة متعبد لله تعالى بالأسباب الموضوعة على اطّراح النظر فيها من جهته ، فضلاً عن أن ينظر فى مسبباتها . فانما يرجع اليها من حيث هى وسائل الى مسبِّبها وواضعها ، وسلم إلى الترقى لمقام القرب منه فهو إنما يلحظ فيها المسبِّب خاصة

﴿والثالثة﴾ أن يدخل فى السبب بحكم الاذن[1] الشرعى مجرداً عن النظر في

(١) هو وقوله بعد وعلى انه ابتلاء اشارة للمعنى الاول فى هذا الفصل . وقوله يقتضى صدق توجهه هو المعنى الثانى فى الفصل . وقوله وقد تبين له انه مسببه وانه أجرى العادة به ولو شاء الخ اشارة للمعنى الثالث فيما فيه الالتفات للمسبب . وقد صرح بهذه المعانى بعد فقال فهو طالب للمسبب الخ. فقوله شاملاً لجميع ما تقدم أى من المرتبة الثالثة من القسم الاول والمرتبتين المذكورتين فى هذا الفصل . ويبقى الكلام معه فى عد هذه المرتبة الثالثة هنا مندرجة تحت هذا الفصل الذى موضوعه ترك الالتفات الى المسبب، فان هذه المرتبة مزيج من القسمين كما عرفت، كما يبقى تصحيح الجمع بين الالتفات الى المسبب وعدم الالتفات اليه معاً فى حالة واحدة من شخص واحد

غير ذلك؛ وإنما توجهه فى القصد الى السبب تلبية للامر لتحققه بمقام العبودية؛ لانه لما أذن له فى السبب أو أمر به، لباه من حيث قصدُ الآمر فى ذلك السبب . ـ وقد تبين له أنه مسبِّبه وأنه أجرى العادة به ، ولو شاء لم يجرها ؛ كما انه قد يخرقها إذا شاء ـ وعلى انه ابتلاء وتمحيص ، وعلى أنه يقتضى صدق التوجه به اليه . فدخل على ذلك كله، فصار هذا القصد شاملاً لجميع ماتقدم . لانه توخى قصد الشارع من غير نظر فى غيره، وقد علم قصده فى تلك الامور فحصل له كل مافى ضمن ذلك التسبب مما علم ومما لم يعلم . فهو طالب للمسبب من طريق السبب ، وعالم بأن الله هو المسبب وهو المبتلى به، ومتحقق فى صدق التوجه به اليه . فقصده مطلق وان دخل فيه قصد المسبب ؛ لكن ذلك كله منزه عن الأغيار ؛ مصفى من الأكدار

المسألة السابعة

الدخول فى الأسباب لايخلو أن يكون منهيا عنه أولا . فان كان منهيا عنه فلا إشكال فى طلب رفع التسبب ،سواء علينا أ كان المتسبب قاصداً لوقوع المسبب أم لا ؛ فانه يتأتى منه الامران: فقد يقصد بالقتل العدوان ازهاق الروح فيقع ، وقد يقصد بالغصب انتفاعه بالمغصوب فيقع على مقتضى العادة لا على مقتضى الشرع ، وقد لايقع ألبتة . وقد يعزب عن نظره القصد إلى المسبب والالتفات اليه ، لعارض يطرأ غير العارض المتقدم الذكر [1]؛ ولا اعتبار به . وإن كان غير منهى عنه فلا يطلب رفع التسبب فى المراتب المذكورة كلها

(١) تقدم له ذكر الغفلة التى تعترى العالم حتى تجعله غير عالم بما يفعل، ومثله بمن يطرأ عليه غفلة ترفع منه منفعة العين فيصاب، ولكن هذا العارض لما كان يمنع نفس التكليف وأصل كلامه انه منهى عنه ومكلف بعدم التسبب، قال غير العارض المتقدم الذكر. وقوله ولا اعتبار به أى بهذا العارض هنا لانه لا يزال معه منهياً عن التسبب ومكلفا.

أما الأولى فاذا فرضنا نفس التسبب مباحا أو مطلوبا على الجملة ، فاعتقاد المعتقد لكون السبب هو الفاعل، معصية قارنت ماهو مباح أو مطلوب . فلا يبطله. إلا إن قيل ان مثل هذه المقارنة مُفسدة ، وان المقارن للمعصية تصيره منهيا عنه ؛ كالصلاة فى الدار المغصوبة ، والذبح بالمدية المغصوبة . وذلك مبين فى الأصول

وأما الثانية فظاهر ان التسبب صحيح ؛ لان العامل فيها اذا اعتمد على جريان العادات، وكان الغالب فيها وقوع المسببات عن أسبابها، وغلب على الظن ذلك، كان ترك التسبب كالإلقاء باليد الى التهلكة أو هو هو . وكذلك اذا بلغ مبلغ القطع العادى فواجب عليه أن يتسبب . ولأجل هذا قالوا فى المضطر انه اذا خاف الهلكة وجب عليه السؤال، أو الاستقراض ، أو أكل الميتة ونحوها . ولا يجوز أن يترك نفسه حتى يموت . ولذلك قال مسروق : ومن اضطر الى شىء مما حرم الله عليه فلم يأكل ولم يشرب حتى مات، دخل النار

وأما الثالثة فالتسبب أيضا ظاهر ؛ الا انه يبقى فيها بحث: هل يكون صاحبها بمنزلة [1] صاحب المرتبة الثانية أم لا ؟ هـذا مما ينظر فيه . واطلاق كلام الفقهاء يقتضى عدم التفرقة . وأحوال المتوكلين ممن دخل تحت ترجمة التصوف لاتقتضى ذلك . هذا وان كان ظاهر كلام الغزالي تساوى المرتبتين فى هـذا الحكم كطريقة الفقهاء على تفصيل له فى ذلك . فالذى يظهر فى المسألة نظر آخر : وذلك ان هذه المرتبة تكون علمية ، وتكون حالية . والفرق بين العلم والحال معروف عند أهله . فاذا كانت علمية فهى المرتبة الثانية [2] ؛ اذ كان واجبا على كل مؤمن أن يعتقد أن الأسباب غير فاعلة بانفسها ، وانما الفاعل فيها مسببها سبحانه ، لكن عادته فى خلقه جارية بمقتضى العوائد المطردة ، وقد يخرقها اذا

---

(١) لان الفرق بينهما لايترتب عليه فرق فى غلبة الظن بوقوع السبب عند السبب، فيجىء فيه التفصيل المذكور من وجوب التسبب وعصيانه بتركه

(٢) أى فهى بمنزلتها وتشترك معها فى المآل، فحكمها حكمها

شاء لمن شاء . فمن حيث كانت عادة ، اقتضت الدخول فى الاسباب ؛ ومن حيث كانت الأسباب فيها بيد خالق المسببات ، اقتضت ان للفاعل أن يفعل بها و بدونها ؛ فقد يغلب على المكلف أحد الطرفين . فان غلب الطرف الأول وهو العادى، فهو ماتقدم (١) . وان غلب الثانى فصاحبه مع السبب أو بدونه على حالة واحدة . فانه اذا جاع مثلا فاصابته مخمصة فسواء عليه اتسبب أم لا، اذ هو على بينة ان السبب كالمسبب بيد الله تعالى. فلم يغلب على ظنه ـ والحال هذه ـ ان تركه للسبب القاء باليد الى التهلكة؛ بل عقده فى كلتا الحالتين واحد ، فلا يدخل تحت قوله : (وَلاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) فلا يجب عليه التسبب فى رفع ذلك ؛ لان علمه (٢) بأن السبب فى يد المسبب أغناه عن تطلب المسبب من جهته على التعيين ، بل السبب وعدمه فى ذلك سواء . فكما ان أخذه للسبب لا يعد القاء باليد اذا كان اعتماده على المسبب ، كذلك فى الترك . ولو فرض ان آخذ السبب أخذه باسقاط الاعتماد على المسبب لكان القاء باليد الى التهلكة ؛ لانه اعتمد على نفس السبب، وليس فى السبب نفسه ما يُعتمد عليه ، وانما يعتمد عليه من جهة كونه موضوعا سببا . فكذلك اذا ترك السبب لالشىء (٣) ؛ فالسبب وعدمه فى الحالين سواء فى عقد الايمان وحقائق الايقان . وكل أحد فقيه نفسه . وقد مر الدليل على ذلك (٤) . وقد قال فى الحديث: (٥) « جف القلم بما هو كائن فلو اجتمع الخلق على أن يعطوك شيئا لم يكتبه الله لك لم يقدروا عليه » وحكى عياض عن الحسن بن نصر السوسى من فقهاء المالكية ان ابنه قال له فى سنة غلا فيها السعر : يا أبت اشتر طعاما فإنى أرى السعر قد غلا.

(١) أى ويكون صاحبها لم يرتق فيها عن الحالة العلمية الى التحقق بها وصيرورتها صفة له كالطبعية يجرى فى أفعاله على مقتضاها دون كلفة ولا حمل لنفسه عليها
(٢) أى الذى صار حالة له كالاوصاف الطبيعية
(٣) أى لا لسبب آخر
(٤) فى المسألة الخامسة (٥) تقدم فى المسألة الخامسة أيضا

فأمرَ ببيع ما كان في داره من الطعام ، ثم قال لابنه : لستَ من المتوكلين على الله ، وانت قليل اليقين ، كأنّ القمح اذا كان عند أبيك ينجيك من قضاء الله عليك ! .من توكل على الله كفاه الله

ونظير مسألتنا في الفقه ، الغازي اذا حمل وحده على جيش الكفار فالفقهاء يفرقون بين أن يغلب على ظنه السلامة أو الهلكة أو يقطع بإحداهما . فالذي اعتقد السلامة جائز له ما فعل ، والذي اعتقد الهلكة من غير نفع يمنع من ذلك ، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى: (وَلاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُم إِلىَ التَّهْلُكَةِ) وكذلك داخل المفازة بزاد أو بغير زاد ، اذا غلب على ظنه السلامة فيها جاز له الإقدام ، وان غلب على ظنه الهلكة لم يجز . وكذلك اذا غلب على ظنه الوصول الى الماء في الوقت ، أُمر بالتأخير ولا يتيمم . وكذلك راكب البحر [1]. وعلى هذا يباح له التيمم مع وجود الماء في رحله أو يمنع وان غلب على ظنه الوصول الى الماء في الوقت [2] . واذا غلب على ظن المريض زيادة المرض أو تأخر البرء أو إصابة المشقة بالصوم أفطر .. الى غير ذلك من المسائل المبنية على غلبات الظنون ، وان كانت موجبات الظنون تختلف فذلك غير قادح في هذا الاصل . فمسألتنا داخلة تحت هذه القاعدة . فمن تحقق بأن الخروج عن السبب كالدخول فيه بالنسبة إلى ضمان الله تعالى الرزق ، صح أن يقال إنه لا يجب عليه التسبب فيه ؛ ولذلك تجد أصحاب الأحوال يركبون الأهوال ، ويقتحمون الأخطار ، ويلقون بأيديهم الى ما هو عند غيرهم تهلكة ، فلا يكون كذلك ؛ بناء على ان ما هم فيه من مواطن الغرر وأسباب الهلكة ، يستوي مع ما هو عندنا من مواطن الأمن وأسباب النجاة . وقد حكى عياض عن أبي العباس الابياني انه دخل عليه عطية الجزري العابد فقال له :

(١) اذا غلب على ظنه السلامة في ركوب السفينة ركبها ، وإلا منع من ركوبها
(٢) ينظر في هذا

أتيتك زائراً ومودّعاً الى مكة . فقال له أبو العباس : لاتخلنا من بركة دعائك، وبكى ؛ وليس مع عطية ركوة ولا مزود . فخرج مع أصحابه ، ثم أتاه بأثر ذلك رجل فقال له : أصلحك الله ! عندى خمسون مثقالاً ولى بغل ، فهل ترى لى الخروج إلى مكة ؟ فقال له : لاتعجل حتى توفر هذه الدنانير . قال الراوى : فعجبنا من اختلاف جوابه للرجلين مع اختلاف أحوالهما . فقال أبو العباس : عطية جاءنى مودعا غير مستشير ، وقد وثق بالله . وجاءنى هذا يستشيرنى ، ويذكر ماعنده ، فعلمت ضعف نيته فامرته بما رأيتم . فهذا إمام من أهل العلم أفتى لضعيف النية بالحزم فى استعداد الأسباب والنظر فى مراعاتها ، وسلّم لقوى اليقين فى طرح الاسباب ؛ بناء — والله أعلم — على القاعدة المتقدمة فى الاعتقادات وغلبات الظنون فى السلامة والهلكة . وهى مظان النظر الفقهى ، ولذلك يختلف الحكم باختلاف الناس فى النازلة الواحدة كما تقدم

فإن قيل فصاحب هذه المرتبة أىّ الأمرين أفضل له؟ الدخول فى السبب أم تركه

فالجواب من وجهين : «أحدهما» أن الأسباب فى حقه لا بدمنها ، كما انها كذلك فى حق غيره ؛ فإن خوارق العادات وان قامت له مقام الاسباب فى حقه ، فهى فى أنفسها أسباب؛ لكنها أسباب غريبة ؛ والتسبب غير منحصر فى الأسباب المشهورة ، فالخارج مثلا للحج بغير زاد يرزقه الله من حيث لايحتسب : إما من نبات الارض ، وإما من جهة من يلقى من الناس فى البادية وفى الصحراء ، وإما من حيوان الصحراء ، أو من غير ذلك ، ولو أن ينزل عليه من السماء ، أو يخرجه من الأرض بخوارق العادات أسباب جارية يعرفها أربابها المخصوصون بها ، فليس هذا الرجل خارجاً عن العمل بالأسباب . ومنها الصلاة ؛ لقوله تعالى: (وَأْمُرْ أهلَكَ بالصَّلَاةِ واصْطَبِرْ عليها) الآية . وروى أنه عليه الصلاة والسلام «كان يأمر أهلَه بالصلَاةِ إذا لم يجدوا قوتاً[1]» واذا كان كذلك فالسؤال غير وارد .

(١) اخرج أبو عبيد وسعيد بن منصور وابن المنذر والطبرانى فى الاوسط وأبو نعيم فى الحلية والبيهقى فى شعب الايمان بسند صحيح عن عبد الله بن سلام رضى الله عنه قال: (كان النبى صلى الله عليه وسلم اذا نزلت بأهله شدة أو ضيق أمرهم بالصلاة وتلا: وأمر اهلك بالصلاة) وأخرج أحمد فى الزهد وغيره عن ثابت قال: (كان النبى صلى الله عليه وسلم اذا أصابت أهله خصاصة نادى أهله بالصلاة صلوا صلوا) اه من تفسير الالوسى ج ٥ — ص ٢١٩

«والثانى» – على تسليم وروده – أن أصحاب رسول الله ﷺ يُعلم قطعاً أنهم حازوا هذه المرتبة واستيقنوها حالا وعلماً ؛ ولكنه عليه السلام ندبهم الى الدخول فى الأسباب المقتضية لمصالح الدنيا ، كما أمرهم بالأسباب المقتضية لمصالح الآخرة ، ولم يتركهم مع هذه الحالة . فدلّ ذلك على أن الأفضل مادلّهم عليه . ولأن هذه الحالة لا يعتدّ بها مقاما يقوم فيه . ألا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام : « قيِّدها وتوكّل»[1] . وأيضاً فأصحاب هذه الحالة هم أهل خوارق العادات ، ولم يتركوا معها التسبّب تأدّباً بآداب رسول الله ﷺ . وكانوا أهل علم ولم يكونوا ليتركوا الأفضل إلى غيره

وأما المرتبة الرابعة وهى مرتبة الابتلاء فالتسبّب فيها أيضا ظاهر . فإن الأسباب قد صارت عند صاحبها تكليفاً يُبتلى به على الإطلاق ، لا يختص ذلك بالأسباب العبادية دون العاديّة . فكما أن الأسباب العبادية لا يصحّ فيها الترك اعتماداً على الذى سبّبها من حيث كانت مصروفة اليه ، كذلك الاسباب العاديّة . ومن هنا لمّا قال عليه السلام : «ما مِنكم مِن نفسٍ مَنفوسةٍ إلا وقد عُلم منزلُها من الجنة والنار» قالوا يا رسول الله فلِم نعمل ؟ أفلا نتّكل ؟ قال : «لا . اعملوا ، فكلٌّ ميسّرٌ لما خُلق له » . ثم قرأ : « فأمّا مَن أعطى واتّقى » الى آخرها[2] فكذلك العاديات لأنها عبادات . فهى عنده جارية على الأحكام الموضوعة . ونظر صاحب هذه المرتبة فى الأسباب مثل نظره فى العبادات ؛ يعتبر فيها مجرد الأسباب ويدع المسبّبات لمسبّبها

---

(١) رواه الطبرانى من حديث أبى هريرة – ورواه البيهق بلفظ قيد وتوكل

(٢) هذه الرواية احدى روايات مسلم – جزء ٨ ص ٤٧ – بلفظ (ما منكم من نفس الا وعلم منزلها الخ) بغير لفظ منفوسة . وقد وردت هذه القطعة فى رواية أخرى طويلة للبخارى ومسلم تختلف فى ألفاظها كثيرا عما هنا . وقد ذكر الحديث فى التيسير عن الخمسة الا النسائى مختلفا فى كثير من ألفاظه عما هنا

وأما المرتبة الخامسة فالتسبب فيها صحيح أيضاً ؛ لأن صاحبها وان لم يلتفت الى السبب من حيث هو سبب ، ولا الى المسبب من باب أحرى ، فلا بدّ منه من جهة ماهو راقٍ به وملاحظ للمسبب من جهته ، بدليل الاسباب العبادية • ولأنها إنما صارت قرّة عينه لكونها سلّماً الى المتعبَّد اليه بها ؛ فلا فارق بين العاديات والعباديات . إلا أن صاحب هذه المرتبة مأخوذ فى تجريد الأغيار على الجملة . فربما رَمى من الاسباب بما ليس بضرورى ، واقتصر على ماهو ضرورى، وضيّق على نفسه المجالَ فيها ، فراراً من تكاثرها على قلبه ، حتى يصح له اتحاد الوجهة • وإذا كانت الاسباب موصّلة إلى المطلوب ، فلا شك فى أخذها فى هذه الرتبة ؛ إذ من جهتها يصح المطلوب

وأما السادسة فلمّا كانت جامعة لأشتات ماذكر قبلها ، كان ما يشهد لما قبلها شاهداً لها . غير أن ذلك فيها معتبر من جهة صفة العبودية وامتثال الأمر ، لامن جهة أمر آخر . فسواء عليه أكان التكليف ظاهر المصلحة أم غير ظاهرها ، كلّ ذلك تحت قصد العبد امتثال أمر الله . فإن كان المكلّف به مما يرتبط به بعض الوجود أو جميعه ، كان قصده فى امتثال الأمر شاملا له . والله أعلم

المسألة الثامنة

إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبَّب ، قصد ذلك المسبَّب أوْ لا . لأنه لما جعل مسبباً عنه فى مجرى العادات ، عدّ كأنه فاعل له مباشرة • ويشهد لهذا قاعدة مجارى العادات ؛ إذ أجرى فيها نسبة المسببات الى أسبابها ، كنسبة الشبع الى الطعام ، والإرواء الى الماء ، والإحراق الى النار ، والإسهال الى السقمونيا ، وسائر المسببات الى أسبابها . فكذلك الأفعال التى تتسبب عن كسبنا ، منسوبة

الينا وإن لم تكن من كسبنا. وإذ كان هذا معهودا معلوما، جرى عرف الشرع فى الأسباب الشرعية مع مسبباتها على ذلك الوزان

وأدلته فى الشرع كثيرة، بالنسبة الى الأسباب المشروعة أو الممنوعة؛ كقول الله تعالى: (من أجلِ ذلك كَتَبْنا على بَني إسرائيلَ أنه مَن قَتل نفْسا بِغَيرِ نفْسٍ ـ الى قوله ـ ومَن أحياها فكأنما أحيا الناسَ جميعاً [1]) وفى الحديث: «ما مِن نفسٍ تُقتلُ ظلماً إلا كان على ابنِ آدمَ الأولِ كِفلٌ منها لأنه أولُ مَن سنَّ القتل [2]». وفيه: «مَن سنَّ سُنَّةً حسنة كان له أجرُها وأجرُ مَن عمِل بها [3]». وكذلك: «مَن سَنَّ سُنَّةً سيئةً». وفيه: [4] «ان الولد لوالديه سترٌ من النار. وانَّ مَن غرَس غرْساً كان ما أُكل منه له صدقة، وما سُرق منه له صدقة، وما أَكل السبعُ فهو له صدقة، وما أكلت الطيرُ فهو له صدقة. ولا يرزَؤه أحدٌ إلا كان له صدقة [5]» وكذلك الزرع؛ والعالم يبثّ العلم فيكون له أجرُ كلِّ من انتفع به. ومن ذلك مالا يحصى، مع أن المسببات التى حصل بها النفع أو الضر ليست من فعل المتسبب

فإذا كان كذلك، فالداخل فى السبب إنما يدخل فيه مقتضيا لمسببه؛ لكن تارة يكون مقتضيا له على الجملة والتفصيل، وان كان غير محيط بجميع

(١) هذا مبنى على ان المراد بالقتل والاحياء المسبب. وهو فى الآيتين زهوق الروح والحياة. فيكون فيه نسبة المسبب وهو الحياة والموت الى المتسبب. وقد سبق له فى المسألة الثانية جعل القتل سبباً لا مسبباً. ويمكن ارادته هنا فلا يكون فيه دليل

(٢) تقدم فى ص ١٤٠

(٣) بعض حديث ذكره فى الترغيب والترهيب عن مسلم والنسائى والترمذى وابن ماجه بلفظ (من سن فى الاسلام) فى الموضعين

(٤) من هنا الى آخر المسألة واضح فيه نسبة المسبب الى المتسبب. وهو يدل على مدعاه

(٥) فى مسلم بتمامه الا صدره (ان الولد لوالديه ستر من النار) فلم يذكر فيه

التفاصيل ؛ وتارة يدخل فيه مقتضياً له على الجملة لا على التفصيل . وذلك أن ما أمر الله به فإنما أمر به لمصلحة يقتضيها فعله ؛ وما نهى عنه فإنما نهى عنه لمفسدة يقتضيها فعله . فإذا فعل فقد دخل على شرط أنه يتسبب فيما تحت السبب من المصالح أو المفاسد . ولا يخرجه عن ذلك عدم علمه بالمصلحة أو المفسدة أو بمقاديرها ؛ فإن الامر قد تضمن أنّ فى إيقاع المأمور به مصلحةً علمها الله ، ولأجلها أمر به . والنهى قد تضمن أن فى إيقاع المنهى عنه مفسدة علمها الله ولاجلها نهى عنه . فالفاعل ملتزم لجميع ما ينتجه ذلك السبب من المصالح أو المفاسد ، وان جهل تفاصيل ذلك

فإن قيل : أيثاب أو يعاقب على مالم يفعل ؟

فالجواب أن الثواب والعقاب إنما ترتب على مافعله وتعاطاه ، لا على مالم يفعل ؛ لكن الفعل يعتبر شرعاً بما يكون عنه من المصالح أو المفاسد . وقد بيّن الشرع ذلك ، وميّز بين مايعظم من الأفعال مصلحته فجعله ركناً ، أو مفسدتُه فجعله كبيرةً ، وبين ماليس كذلك فسماه فى المصالح إحساناً ، وفى المفاسد صغيرة . وبهذه الطريقة يتميّز ما هو من أركان الدين وأصوله ، وما هو من فروعه وفصوله ؛ ويعرف ماهو من الذنوب كبائر ، وما هو منها صغائر . فما عظّمه الشرع فى المأمورات فهو من أصول الدين ؛ وما جعله دون ذلك فمن فروعه وتكميلاته . وما عظّم أمره فى المنهيات فهو من الكبائر ؛ وما كان دون ذلك فهو من الصغائر . وذلك على مقدار المصلحة أو المفسدة

المسألة التاسعة

ما ذكر فى هذه المسائل من أن المسببات غير مقدورة للمكلف ، وأن السبب هو المكلف به ، إذا اعتبر ينبنى عليه أمور :

﴿أحدها﴾ أن متعاطى السبب إذا أتى به بكمال شروطه[1] وانتفاء موانعه، ثم قصد أن لايقع مسببه فقد قصد محالا ، وتكلف رفعَ ماليس له رفعه ، ومنع ما لم يجعل له منعه . فمن عقد نكاحاً على ماوضع له فى الشرع ، أو بيعاً أو شيئاً من العقود ، ثم قصد أن لايستبيح بذلك العقد ما عقد عليه ، فقد وقع قصده عبثاً ، ووقع المسبب الذى أوقع سببه . وكذلك إذا أوقع طلاقاً أو عتقاً قاصداً به مقتضاه فى الشرع ، ثم قصد أن لايكون مقتضى ذلك ، فهو قصد باطل . ومثله فى العبادات اذا صلّى ، أو صام ، أو حجّ كما أمر ، ثم قصد فى نفسه أنّ ما أوقع من العبادة لايصح له أو لا ينعقد قربة وما أشبه ذلك ، فهو لغو . وهكذا الأمر فى الأسباب الممنوعة. وفيه جاء :(يأيها الذين آمنوا لاتحرّموا طيّبات ما أحلّ اللهُ لكم ولا تَعْتَدُوا) الآية [2]. ومن هنا كان تحريم ما أحل الله عبثاً ، من المأكول ، والمشروب ، والملبوس ، والنكاح وهو غير ناكح فى الحال ولا قاصد

(١) وضع الاصل من أول الامر على انه تعاطى السبب بكمال شروطه ثم قصد ألا يقع الخ. وفى تمثيلاته ايضاً فى العادات والعبادات لاحظ ذلك ليسلم له الاصل من الاشكالات الآتية . فأنت تراه جعل القصد المخالف لقصد الشارع لاحقاً لتمام العمل لا مقارنا . الا انه يبقى الكلام فى قوله فى الطلاق والعتق (قاصداً به مقتضاه فى الشرع) ان كان مراده انه لم يغلط ولم يسبق لسانه فواضح ، وان كان مراده ما هو ظاهره من أنه لابد من قصد المعنى فالفقه عند المالكية غير ذلك ، بل لو كان هازلا لوقع الطلاق والعتق ولم يكن له رفعه

(٢) فقوله وكلوا مما رزقكم الله الخ بعد ذكر التحريم يفيد أن التحريم السابق المنهى عنه لغو كأنه قال وكلوا من هذا الطيب الذى حرمتموه

للتعليق فى خاص [1] ـ بخلاف العامّ ـ ، وما أشبه ذلك ، فجميع ذلك لغو ؛ لأن ما تولى الله حلّيته بغير سبب من المكلف ظاهر مثل ما تعاطى المكلف السبب فيه . ومثله قوله عليه الصلاة والسلام : « إنما الوَلاء [2] لِمَن أعتق [3] » وقوله : « مَن اشترَط شرْطاً ليس فى كتابِ الله فهو باطلٌ و إن كان مائةَ شرْط [4] » الحديث . وأيضا فإن الشارع قاصدٌ لوقوع المسببات عن أسبابها كما تقدم ، فقصد هذا القاصد مناقض لقصد الشارع . وكل قصدٍ ناقضَ قصد الشارع فباطل . فهذا القصد باطل . والمسألة واضحة

فان قيل : هـذا مشكل من وجهين : (أحـدهما) أن اختيار المكلف وقصده شرط فى وضع الأسباب [5] ، فإذا كان اختياره منافيا لاقتضاء الأسباب لمسبباتها ، كان معنى ذلك أن الأسباب لم يتعاطها المكلف على كمالها ؛ بل مفقودة الشرط وهو الاختيار . فلم تصح من جهة فقد الشرط . فيلزم أن تكون المسببات الناشئة عن الأسباب غير واقعة ، لفقد الاختيار

(والثانى) أن القصد المناقض لقصد الشارع مبطل للعمل ، حسبما هو مذكور فى موضعه من هـذا الكتاب ؛ وتعاطى الأسباب المبيحة مثلا بقصد أن لا تكون مبيحة ، مُناقَضةٌ لقصد الشارع ظاهرة ؛ من حيث كان قصد الشارع التحصيل بوساطة هـذه الأسباب . فيكون اذاً تعاطى هذه الاسباب باطلاً

(١) احتاج اليه على مذهب مالك لا على مذهب الشافعى فالتعليق عنده كله لغو

(٢) فالشارع جعل الولاء لمن أعتق مسبباً عن عتقه . فمن وقع العتق منه ثبت له الولاء . فمن اراد رفعه قصد محالا وتكلف رفع ماليس له رفعه . وهو دليل على أصل المسألة وان كان فى موضوع خاص بالولاء

(٣) جزء من حديث بريرة رواه فى التيسير عن الستة بلفظ (فانما الولاء لمن أعتق) وفى رواية: (الولاء) بغير انما

(٤) هو أيضا جزء من حديث بريرة السابق ولفظه ـ كما فى التيسير ـ (من اشترط شرطا ليس فى كتاب الله فليس له ، وان اشترط مائة شرط . شرط الله أحق وأوثق) ـ وهو وما قبله دليل على ان ماجعله الله مسبباً عن شىء فقصد العبد رفع هذا المسبب لغو . الا أن الاول خاص وهذا عام فى الولاء وغيره

(٥) فان الافعال والتروك اذا عريت عن القصد كانت لغواً كما تقرر فى المسألة السادسة من كتاب الأحكام

وممنوعاً ، كالمصلى قاصداً بصلاته مالا تجزئه لاجله ، والمتطهر يقصد أن لا يكون مستبيحاً الصلاة ، وما أشبه ذلك . فالجمع بين هذا الأصل والأصل المذكور جمع بين متنافيين . وهو باطل

فالجواب عن الأول أن الفرض انما هو في موقع الأسباب بالاختيار لأن تكون أسباباً ، لكن مع عدم اختياره المسبب ، وليس الكلام في وقوعها بغير اختيار . والجمع بينهما ممكن عقلا ، لأن أحدهما سابق على الآخر فلا يتنافيان ، كما اذا قصد الوطء واختاره وكره خلق الولد ، أو اختار وضع البذر في الأرض وكره نباته ، أو رمى بسهم صوّبه على رجل ثم كره أن يصيبه ، وما أشبه ذلك . فكما يمكن اجتماعهما[1] في العاديات فكذلك في الشرعيات

والجواب عن الثاني أن فاعل السبب في مسألتنا قاصد أن يكون ماوضعه الشارع منتجاً غير منتج . وماوضعه سبباً فعله هنا على أن يكون سبباً لا يكون له مسبب . وهذا ليس له . فقصده فيه عبث ، بخلاف ماهو مذكور في قاعدة مقاصد الشارع ، فإن فاعل السبب فيه قاصد لجعله سبباً لمسبب لم يجعله الشارع مسبباً له . كنكاح المحلل عند القائل بمنعه ، فإنه قاصد بنكاحه التحليل لغيره ، ولم يضع الشارع النكاح لهذا المسبب . فقارن هذا القصد العقد فلم يكن سبباً شرعياً ، فلم يكن محللا لا للناكح ولا المحلَّل له لأنه باطل

وحاصل الأمر أن أحدهما أخذ السبب على أنه ليس بسبب[2] ، والآخر أخذه على أنه سبب لا ينتج . فالأول لا ينتج شيئاً ، والآخر ينتج له ، لانه ليس الإنتاج باختياره ولا عدمه . فهذا لم يخالف قصد الشارع في السبب من حيث هو سبب ، ولكن زعم أنه لا يقع مسببه . وهذا كذب أو طمع في غير مطمع .

(١) أى اختيار السبب وقصده ليكون سبباً ، وقصده عدم المسبب . وقوله : (العاديات) أى كالأمثلة الثلاثة

(٢) أى مع انه ليس بسبب ، أى قصد به ما لم يجعل سببا له . والثانى بعد ما تعاطى السبب كاملا قصد ألا يقع مسببه وطلب رفع الواقع كما يقولون

والأول تعاطاه على أنه ليس بالسبب الموضوع للشارع فاعرف الفرق بينهما فهو دقيق
ويوضحه [١] أن القصد فى أحدهما مقارن للعمل فيؤثر فيه ، والآخر تابع له
بعد استقراره فلا يؤثر فيه

فان قيل : لم لا يكون هذا فى الحكم كالرفض فى العبادات ؟ فإنه فى الحقيقة رفض لكونه سبباً شرعياً . فالطهارة مثلا سبب فى رفع الحدث ، فاذا قصد أنها لا ترفع الحدث فهو معنى رفض النية فيه . وقد قالوا إن رفض النية ينتهض سبباً فى إبطال العبادة . فرجع البحث الى أن ذلك كله إبطال لأنفس الاسباب [٢] لا إبطال المسببات

فالجواب أن الأمر ليس كذلك ، وإنما يصح الرفض فى أثناء العبادة اذا كان قاصداً بها امتثال الأمر ، ثم أتمها على غير ذلك ، بل بنية أخرى ليست بعبادته التى شرع فيها ، كالمتطهر ينوى رفع الحدث ثم ينسخ تلك النية بنية التبرد أو التنظف من الأوساخ البدنية . وأما بعد ما تمت العبادة وكملت على شروطها ، فقصده أن لا تكون عبادة ولا يترتب عليها حكم آخر من إجزاء أو استباحة أو غير ذلك غير مؤثر فيها ، بل هى على حكمها لو لم يكن ذلك القصد . فالفرق بينهما ظاهر

ولا يعارض ذلك كلام من تكلم في الرفض ، وقال انه يؤثر ولم يفصل [٣] القول فى ذلك . فإن كلام الفقهاء فى رفض الوضوء وخلافهم فيه غير خارج عن هذا الأصل ، من جهة أن الطهارة هنا لها وجهان فى النظر : فمن نظر [٤] الى فعلها على ما ينبغى ، قال ان استباحة الصلاة بها لازم ومسبب عن ذلك الفعل ، فلا يصح

(١) أى يوضح المقام فى ذاته لا الحاصل المتقدم
(٢) أى فيعود الاشكال الاول
(٣) بل جعل رفض الوضوء ولو بعد تمامه وقبل أداء الصلاة به مبطلا له
(٤) مآل الفرق بين النظرين أن من اعتبر الوضوء عبادة تامة مستقلة بنفسها بقطع النظر عن الصلاة وان كانت شرطاً فيها ، قال لا يؤثر الرفض بعدما تمت . ومن نظر الى أن الوضوء شرط فى صحة الصلاة وكأنه جزء منها ، لم يجعل تمامه الا بأداء الصلاة . فرفضه قبل الصلاة رفض له قبل تمامه ، فيؤثر فيه

رفعه الا بناقض طارىء • ومن نظر الى حكمها أعنى حكم استباحة الصلاة مستصحباً الى أن يصلّى وذلك أمر مستقبل ، فيشترط فيه استصحاب النية الأولى المقارنة للطهارة ؛ وهى بالنية المنافية منسوخة فلا يصح استباحة الصلاة الآتية بها ، لأن ذلك كالرفض المقارن للفعل • ولو قارن الفعل لأثر ، فكذلك هنا • فلو رفض نية الطهارة بعدما أدى بها الصلاة وتم حكمها ، لم يصح أن يقال إنه يجب عليه استئناف الطهارة والصلاة • وكذلك من صلى ثم رفض تلك الصلاة بعد السلام منها ، وقد كان أتى بها على ما أمر به • فإن قال به فى مثل هذا[1] ، فالقاعدة ظاهرة فى خلاف ما قال • والله أعلم وبه التوفيق

هذا حكم الأسباب اذا فعلت باستكمال شرائطها وانتفاء موانعها

وأما اذا لم تفعل الأسباب على ماينبغى ، ولا استكملت شرائطها ولم تنتف موانعها ، فلا تقع مسبباتها شاء المكلف أو أبى ؛ لأن المسببات ليس وقوعها أو عدم وقوعها لاختياره . وأيضاً فان الشارع لم يجعلها أسباباً مقتضية إلا مع وجود شرائطها وانتفاء موانعها • فاذا لم تتوفر لم يستكمل السبب أن يكون سبباً شرعيا ، سواء علينا أقلنا إن الشروط وانتفاء الموانع أجزاء أسباب أم لا ؛ فالثمرة واحدة . وأيضاً لو اقتضت الأسباب مسبباتها وهى غير كاملة بمشيئة المكلف ، أو ارتفعت اقتضاآتها وهى تامة ، لم يكن لما وضع الشارع منها فائدة ، ولكان وضعها عبثاً ؛ لأن معنى كونها أسباباً شرعية هو أن تقع مسبباتها شرعاً • ومعنى كونها غير أسباب شرعاً أن لاتقع مسبباتها شرعاً . فاذا كان اختيار المكلف يقلب حقائقها شرعاً ، لم يكن لها وضع معلوم فى الشرع • وقد فرضناها موضوعة فى الشرع على

---

(١) أى فان قال ان الوضوء يبطل حتى اذا كان رفضه بعد تمام الصلاة به ، فيكون مخالفا لهذه القاعدة

وضع معلوم . هذا خلف محال؛ فما يؤدى اليه مثله . و به يصح أن اختيارات المكلف لا تأثير لها فى الأسباب الشرعية

فان قيل : كيف هذا مع القول بأن النهى لايدلّ على الفساد ،أو بأنه يدلّ على الصحة ،أو بأنه يفرق بين مايدل على النهى لذاته أو لوصفه ؟ فإن هذه المذاهب تدل على أن التسبب المنهى عنه وهو الذى لم يستكمل الشروط ولا انتفت موانعه يفيد حصول المسبب . وفى مذهب مالك [1] مايدل على ذلك : فإن البيوع الفاسدة عنده تفيد من أولها شبهة ملك عند قبض المبيع . وأيضا فتفيد الملك بحوالة الأسواق وغير ذلك من الأمور التى لاتفيت العين . وكذلك الغصب ونحوه يفيد عنده الملك وان لم تفت عين المغصوب فى مسائل . والغصب أو نحوه ليس بسبب من أصله • فيظهر أن السبب المنهى عنه يحصل به المسبب ، الا على القول بأن النهى يدل على الفساد مطلقاً

فالجواب أن القاعدة عامة و إفادة الملك فى هذه الأشياء انما هو لأمور أخر خارجة عن نفس العقد الأول . و بيان ذلك لايسع ههنا ، و إنما يذكر فيما بعد هذا ان شاء الله

فصل

﴿ومن الأمور التى تنبنى على ماتقدم﴾ أن الفاعل للسبب عالماً بأن المسبب ليس اليه ،اذا وكله الى فاعله وصرف نظره عنه كان أقرب الى الإخلاص ، والتفويض والتوكل على الله تعالى ، والصبر على الدخول فى الأسباب المأمور بها والخروج عن الأسباب المحظورة ، والشكر ، وغير ذلك من المقامات السنية ، والأحوال المرضية . ويتبين ذلك بذكر البعض ؛ على أنه ظاهر

(١) أى وكما قاله ابو حنيفة وغيره فى عدم الحد ،وفى ثبوت النسب، فى نكاح المحارم . فقالوا ان هذا ليس حكم العقد وانما هو شىء آخر ،وهو حكم الشبهة بصورة العقد . ولم يقل به الائمة الثلاثة بل أوجبوا الحد وعدم ثبوت النسب

أما الإخلاص فلأن المكلف إذا لبّى الأمر والنهي في السبب من غير نظر الى ما سوى الأمر والنهي ـ خارج عن حظوظه، قائم بحقوق ربه ، واقف موقف العبودية ، بخلاف ما اذا التفت الى المسبب وراعاه، فانه عند الالتفات اليه متوجه شطره، فصار توجهه الى ربه بالسبب، بواسطة التوجه الى المسبب . ولا شك في تفاوت ما بين الرتبتين في الإخلاص

وأما التفويض فلأنه اذا علم أن المسبب ليس بداخل تحت ما كلف به ، ولا هو من نمط مقدوراته، كان راجعاً بقلبه الى من اليه ذلك، وهو الله سبحانه، فصار متوكلا ومفوضا، هذا في عموم التكاليف العادية والعبادية . ويزيد بالنسبة الى العبادية أنه لا يزال بعد التسبب خائفا وراجيا[١] ، فان كان ممن[٢] يلتفت الى المسبب بالدخول في السبب ، صار مترقبا له ناظرا الى ما يؤول اليه تسببه . وربما كان ذلك سببا الى إعراضه عن تكميل السبب، استعجالا لما ينتجه ، فيصير توجهه الى ما ليس له وقد ترك التوجه الى ما طلب بالتوجه اليه . وهنا تقع حكاية من سمع (أن من أخلص لله أربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه) فأخذ ـ بزعمه ـ في الإخلاص لينال الحكمة ، فتم الأمد ولم تأته الحكمة ، فسأل عن ذلك ، فقيل له : انما أخلصت للحكمة ولم تخلص لله ، وهذا واقع كثيراً في ملاحظات المسببات في الأسباب، وربما غلطت ملاحظتها فحالت بين المتسبب وبين مراعاة الأسباب . وبذلك يصير العابد مستكثرا لعبادته ، والعالم مغترا بعلمه ، الى غير ذلك

---

(١) اى جامعا بين الامرين، بخلافه اذا نظر الى المسبب دائما فانه يغلب عليه جانب الرجاء. ولا يخفى ما يترتب على ذلك من تضعضع همته وفتور نفسه عن الاعمال التكليفية

(١) هل هذا غير ما شرحه في الفصل التالى؟ ولا يخفى أن قوله (فان كان) مقابل لقوله (اذا علم أن المسبب الخ) فالكلام هنا شامل للعادى والعبادى كما هو شامل لهما في الفصل التالى . فكان يمكن الاستغناء بما يأتى عن هذا . على أنه لا خصوصية لبيان ابتناء مقام التفويض على ما سبق في ذكر الاعراض عن تكميل السبب . بل هذا شأن آخر يترتب على النظر للمسبب . ونسبته لموضوع التفويض كنسبته لمقام الصبر والشكر والاخلاص، وهي الامور التي بناها على قطع النظر عن المسبب

وأما الصبر والشكر فلأنه اذا كان ملتفتا الى أمر الآمر وحده ، متيقنا أن بيده ملاك المسببات وأسبابها ، وأنه عبد مأمور ، وقف مع أمر الآمر ولم يكن له من ذلك محيد ولا زوال ، وألزم نفسه الصبر على ذلك لأنه تحت حد المراقبة ؛ ومن عبد الله كأنه يراه . فاذا وقع المسبب كان من أشكر الشاكرين ؛ اذ لم ير لتسببه فى ذلك المسبب وردا ولا صدرا ، ولا اقتضى منه فى نفسه نفعا ولا ضرا ؛ وان كان علامة وسببا عاديا ، فهو سبب بالتسبب ومعتبر فى عادى الترتيب . ولو كان ملتفتا الى المسبب ، فالسبب قد ينتج وقد يعقم . فاذا أنتج فرح ، واذا لم ينتج لم يرض بقسم الله ولا بقضائه ؛ وعد السبب كلا شيء ؛ وربما ملّه فتركه ، وربما سئم منه فثقل عليه . وهذا يشبه من يعبد الله على حرف وهو خلاف عادة من دخل تحت رق العبودية . ومن تأمل سائر المقامات السنية وجدها فى ترك الالتفات الى المسببات . وربما كان هذا أعظم نفعا فى أصحاب الكرامات والخوارق

فصل

ومنها أن تارك النظر فى المسبب بناء على أن أمره لله ، انما همه السبب الذى دخل فيه . فهو على بال منه فى الحفظ له والمحافظة عليه ، والنصيحة فيه ؛ لان غيره ليس اليه ، ولو كان قصده المسبب من السبب ، لكان مظنة لأخذ السبب على غير اصالته ، وعلى غير قصد التعبد فيه ؛ فربما أدّى الى الاخلال به وهو لا يشعر . وربما شعر به ولم يفكر فيما عليه فيه . ومن هنا تنجرّ مفاسد كثيرة . وهو أصل الغش فى الأعمال العادية ، نعم والعبادية ؛ بل هو أصل فى الخصال المهلكة . أما فى العاديات فظاهر ؛ فانه لا يغش الا استعجالا للربح الذى يأمله فى تجارته ، أو للنفاق الذى ينتظره فى صناعته ، أو ما أشبه ذلك . وأما فى العبادات فان من شأن من أحبه الله تعالى أن يوضع له القبول فى الأرض ، بعد ما يحبه أهل السماء . فالتقرب بالنوافل سبب للمحبة من الله تعالى ،

ثم من الملائكة، ثم يوضع القبول فى الأرض . فربما التفت العابد لهذا المسبب بالسبب الذى هو النوافل، ثم يستعجل ويداخله طلب ماليس له . فيظهر ذلك السبب . وهو الرياء . وهكذا فى سائر الهلكات . وكفى بذلك فساداً .

فصل

﴿ ومنها ﴾ أن صاحب هذه الحالة مستريح النفس ، ساكن البال ، مجتمع الشمل ، فارغ القلب من تعب الدنيا ، متوحد الوجهة . فهو بذلك طيب المحيا ، مجازى فى الآخرة . قال تعالى : (مَن عَمِلَ صالحاً مِن ذَكَرٍ أو أُنثى وهو مؤمنٌ فلَنُحيِيَنَّهُ حياةً طَيِّبةً) الآية [1] . وروى عن جعفر الصادق أنه قال فى الحياة الطيبة : هى المعرفة بالله ، وصدق المقام مع الله ، وصدق الوقوف على أمر الله . وقال ابن عطاء : العيش مع الله ، والإعراض عما سوى الله

وأيضاً ففيه كفاية جميع الهموم بجعل همه هماً واحداً ، بخلاف من كان ناظراً الى المسبب بالسبب ، فانه ناظر الى كل مسبب فى كل سبب يتناوله . وذلك مكثر ومشتت . وأيضاً ففى النظر الى كون السبب منتجا أو غير منتج تفرق بال . واذا أنتج فليس على وجه واحد، فصاحبه متبدد الحال مشغول القلب فى أن لو كان المسبب أصلح مما كان . فتراه يعود تارة باللوم على السبب ، وتارة بعدم الرضى بالمسبب ، وتارة على غير هذه الوجوه . والى هذا النحو يشير معنى قوله عليه الصلاة والسلام [2] : «لاتسبوا الدهر فإن الله هو الدهر [3] » وأمثاله . وأما المشتغل بالسبب معرضا عن النظر فى غيره، فمشتغل بأمر واحد، وهو التعبد بالسبب أى سبب كان. ولا

---

(١) محل شاهده فيما ذكره منها كما سيأتى فى بيان معنى الحياة الطيبة . أما بقية الآية فراجع الى قوله (مجازى فى الآخرة) ولايتعلق به غرضه هنا

(٢) فى مسلم عن ابى هريرة

(٣) أى لاتسبوا الدهر لعدم مؤاتاتكم بمطالبكم ومسببات أعمالكم على ماتشتهونه، فان الله هو الفاعل للمسببات الواقعة من الدهر

شك أن هماً واحداً خفيف على النفس جداً بالنسبة إلى هموم متعددة ، بل همّ واحد ثابت ، خفيف بالنسبة إلى هم واحد متغير متشتت في نفسه . وقد جاء «ان من جعل همه هماً واحداً كفاه الله سائر الهموم . ومن جعل همه أخراه كفاه الله أمر دنياه [1]» ويقرب من هذا المعنى قول من قال : من طلب العلم لله فالقليل من العلم يكفيه [2] . ومن طلبه للناس فحوائج الناس كثيرة . وقد لهج الزهاد في هذا الميدان ، وفرحوا بالاستباق فيه ، حتى قال بعضهم : لو علم الملوك ما نحن عليه لقاتلونا عليه بالسيوف . وروى في الحديث : « الزهد في الدنيا يريح القلب والبدن [3] » والزهد ليس عدم ذات اليد ؛ بل هو حال للقلب يعبر عنها ـ ان شئت ـ بما تقرر من الوقوف مع التعبد بالأسباب ، من غير مراعاة للمسببات التفاتا إليها في الأسباب ، فهذا أنموذج ينبهك على جملة هذه القاعدة

﴿ فصل ﴾

ومنها أن النظر [4] في المسبب قد يكون على التوسط كما سيأتي ذكره ان شاء الله تعالى . وذلك اذا أخذه من حيث مجاري العادات . وهو أسلم لمن التفت

---

(١) روى ابن ماجه والحكيم والشاشي والبيهقي عن ابن مسعود (من جعل الهموم هماً واحداً ، هم المعاد ، كفاه الله سائر همومه . ومن تشعبت به الهموم من أحوال الدنيا لم يبال الله في أي أوديتها هلك) وروى الحاكم عن ابن عمر (من جعل الهموم هماً واحداً كفاه الله ما أهمه من أمر الدنيا والآخرة . ومن تشاعبت به الهموم لم يبال الله في أي أودية الدنيا هلك)

(٢) أي من طلبه ليعمل هو به فما يتعلق به منه قليل لا يشتت عليه باله

(٣) روى من طرق ثلاثة . وتمامه في الرواية الأولى : (والرغبة فيها تطيل الهم والحزن) عن أحمد في الزهد ، والبيهقي في الشعب مرسلا . وأسنده الطبراني لأبي هريرة

وتمامه في الرواية الثانية : (والرغبة فيها تتعب القلب والبدن) عن الطبراني في الاوسط ، وابن عدي والبيهقي في الشعب عن أبي هريرة مرفوعاً ، والبيهقي عن عمر موقوفاً . قال المناوي اسناده مقارب

وتمامه في الرواية الثالثة : (والرغبة فيها تكثر الهم والحزن . والبطالة تقسي القلب) عن القضاعي عن عمر . قال المناوي : ورواه أيضا ابن لال والحاكم والطبراني والديلمي وغيرهم

(٤) أي ومما يبنى على أن المسبب ليس من مقدور المكلف ولا هو مكلف به أنه اذا اتفق للمكلف نظره للمسبب فيحسن به أن يكون نظره على التوسط والاعتدال ، ولا يجهد نفسه في العناية به ، حتى اذا زاد عن ذلك نبه على القصد والاعتدال ، وان كان ذلك ناشئاً من مقام العبد من المقامات السنية . كالشفقة على عباد الله وكثرة الخوف من عدم قيامه بواجبهم عليه

الى المسبب . وقد يكون على وجه من المبالغة فوق مايحتمل البشر ، فيحصل بذلك المتسبب إما شدة التعب ، و إما الخروج عما هو له الى ماليس له

أما شدة التعب فكثيرا ما يتفق لأرباب الأحوال في السلوك . وقد يتفق أن يكون صاحب التسبب كثير الإشفاق أو كثير الخوف . وأصل هذا تنبيه الله نبيه ﷺ في الكتاب العزيز - حالة دعائه الخلق بشدة الحرص - على أن الأولى به الرجوع الى التوسط بقوله تعالى : (قد نَعلمُ إنّه ليَحزُنُكَ الّذي يقولون - الى قوله : - وإنْ كان كَبُرَ عليك إعراضُهم فإن استطعتَ أن تبتغِيَ نفَقًا في الأرضِ أو سُلّمًا في السماء فتأتِيَهم بآية . ولو شاء اللهُ لَجمَعهم على الهدى) الآية . وقوله : (لعلّكَ باخِعٌ نفسكَ أنْ لا يكونوا مُؤمنين) وقوله : (يا أيها الرسولُ لا يحزُنْكَ الذين يُسارعونَ في الكفر) الآية . وقوله : (فلعلّكَ تاركٌ بعضَ ما يُوحى اليكَ وضائقٌ به صدرُكَ - الآية . الى قوله - إنما أنت نذيرٌ ، واللهُ على كلِّ شيءٍ وكيل) . وقوله : (ولا تحزَنْ عليهم ولا تكُ في ضَيْقٍ مما يمكُرون) الى غير ذلك مما هو في هذا المعنى مما يشير الى الحض على الاقتصار مما كان يكابده ، والرجوع الى الوقوف مع ما أمر به مما هو تسبب . والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم بقوله[1] : (إنما أنتَ مُنذرٌ) (إنما أنت نذيرٌ واللهُ على كل شيءٍ وكيلٌ) وأشباه ذلك.

---

(١) أورد هذه الآيات عما قبلها وعلق عليها بأن المطلوب منك التسبب . وليس في هذه الآيات الحض على الاقتصار مما يكابد كما كان ذلك في الآيات السابقة . وهو وجيه . إلا أنه بقي الكلام في الآيتين الأخيرتين : فإن آية ليس لك الخ ترجع في المعنى الى مثل آية إنما أنت نذير ، ولكن هذه أصرح في طلب الرجوع والوقوف عند حد وظيفته بخلاف آية ليس لك فلم يذكر فيها ما كلف به من ربه . والآية الأخيرة أبعد الآيات المذكورة هنا عما يريده منها إذ أنها ليس فيها ما يفهم منه طلب إقصاره مما يكابد ولا طلب رجوعه الى التسبب

وجميعه يشير الى أن المطلوب منك التسبب ، والله هو المسبب[1] وخالق المسبب (ليسَ لكَ مِنَ الأمر شىءٌ أو يَتوبَ عليهم او يعذِّبَهم) الآية . وهو ينبهك على شدة مقاساته عليه الصلاة والسلام فى الحرص على إيمانهم ، ومبالغته فى التبليغ ، طمعاً فى أن تقع نتيجة الدعوة ، وهى إيمانهم الذى به نجاتهم من العذاب . حتى جاء فى القرآن : (عزيزٌ عليه ماعَنِتُّم ، حريصٌ عليكم ، بالمؤمنينَ رؤوفٌ رحيمٌ) . ومع هذا فقد نُدب عليه الصلاة والسلام الى أمر هو أوفق ، وأحرى بالتوسط فى مقام النبوة ، وأدنى من خفة مايلقاه فى ذلك من التعب والمشقة ، وأجرى فى سائر الرتب التى دون النبوة . هذا وان كان مقام النبوة على مايليق به من شرف المنزلة التى لايدانيه فيها أحد ، فلا يقدح ذلك فى صحة الاستدلال بأحكامه فيما دونها من المراتب اللائقة بالأمة . كما تقرر عند أهل الشريعة من صحة الاستدلال بأحواله وأحكامه فى أحكام أمته ، مالم يدل دليل على اختصاصه دون أمته

وأما الخروج عما هو له الى ماليس له ، فلأنه إذاقصد عين المسبب أن يكون أو لا يكون ، كان مخالفاً لمقصود الشارع . إذ قد تبين أن المسبب ليس للمكلف ، ولم يكلف به ؛ بل هو لله وحده . فمن قصده فالغالب عليه بحسب افراطه أن يكون قاصداً لوقوعه بحسب غرضه المعين . وهو انما يجرى على مقتضى ارادة الله تعالى ، لا على وفق غرض العبد المعين من كل وجه . فقد صار غرض العبد وقصده مخالفاً بالوضع لما أريد به . وذلك خارج عن مقتضى الأدب ، ومعارضة للقدر ، أو ماهو ينحو ذلك النحو . وقد جاء فى الصحيح التنبيه على هذا المعنى بقوله عليه الصلاة والسلام : «المؤمنُ القوىُّ خيرٌ وأحبُّ الى اللهِ من المؤمنِ الضعيفِ .

(١) وليس هذا مما فيه أن الالتفات الى المسبب التفات الى حظوظ ـ وهو عليه السلام برىء من مثله ـ لأن ذلك منه غاية الرحمة لعباد الله ، لا نظر الى حظه فى ذلك

وفى كلٍّ خيرٌ . إحرص على ماينفعُك ، واستَعِنْ بالله . ولا تعجز . وان أصابك شىءٌ فلا تقل : لو أنّي فعلت كان كذا ! ولكن قل : قدّر الله ، وما شاء الله فعل ، فإنّ (لو) تَفتحُ عملَ الشيطان [١] » فقد نبهك على أن (لو) تفتح عمل الشيطان ، لأنه التفات الى المسبب فى السبب ، كأنه متولد عنه أو لازم عقلا . بل ذلك قدر الله وما شاء فعل . اذ لا يُعينه وجود السبب ، ولا يعجزه فقدانه

فالحاصل أن نفوذ القدر المحتوم هو محصول الأمر . ويبقى السبب . إن كان مكلفاً به عمل فيه بمقتضى التكليف ؛ وإن كان غير مكلف به لكونه غير داخل فى مقدوره ، استسلم استسلام من يعلم أن الأمر كله بيد الله . فلا ينفتح عليه باب الشيطان . وكثيراً مايبالغ الانسان فى هذا المعنى حتى يصير منه الى ما هو مكروه شرعاً ، من تشويش الشيطان ، ومعارضة القدر ، وغير ذلك

فصل

﴿ ومنها ﴾ أن تارك النظر فى المسبب أعلى مرتبة وأزكى عملاً ، اذا كان عاملاً فى العبادات ، وأوفر أجراً فى العادات ؛ لأنه عامل على اسقاط حظه بخلاف من كان ملتفتاً الى المسببات ، فانه عامل على الالتفات الى الحظوظ ، لأن نتائج الأعمال راجعة الى العباد مع أنها خلق الله ؛ فانها مصالح أو مفاسد تعود عليهم ؛ كما فى حديث أبى ذرّ : « إنما هىَ أعمالُكم أُحصيها لكم ، ثم أُوَفّيكم إيّاها [٢] » وأصله فى القرآن :(من عَمِلَ صالحاً فلِنَفْسِه) فالملتفت اليها

---

(١) أخرجه مسلم واحمد والنسائى

(٢) بعض حديث طويل رواه مسلم والترمذى

عامل بحظه ؛ ومن رجع الى مجرد الأمر والنهي عامل على إسقاط الحظوظ ، وهو مذهب أرباب الأحوال . ولهذا بسط فى موضع آخر

فان قيل على أى معنى يفهم اسقاط النظر فى المسببات ؟ وكيف ينضبط ما يعد كذلك مما لا يعدّ كذلك ؟

فالجواب أن ترك الحظوظ قد يكون ظاهراً بمعنى عدم التفات القلب اليها جملة . وهذا قليل . وأكثر مايختص بهذا أرباب الأحوال من الصوفية . فهو يقوم بالسبب مطلقاً ، من غير أن ينتظر هل له مسبب أم لا . وقد يكون غير ظاهر بمعنى أن الحظ لا يسقط جملة من القلب ، إلا أنه التفت اليه من وراء الامر أو النهى . ويكون هذا مع الجريان على مجارى العادات ، مع علمه بأن الله مجريها كيف شاء . ويكون أيضاً مع طلب المسبّب بالسبب ، أى يطلب من المسبِّب مقتضى السبب . فكأنه يسأل المسبِّب باسطاً يد السبب ، كما يسأله الشيء باسطاً يد الضراعة . أو يكون مفوضاً فى المسبَّب إلى من هو إليه . فهؤلاء قد أسقطوا النظر فى المسبب بالسبب . وانما الالتفات للمسبب بمعنى الجريان مع السبب ، كالطالب للمسبَّب من نفس السبب ، أو كالمعتقد أن السبب هو المولد للمسبب ، فهذا هو المخوف الذى هو حَرٍ بتلك المفاسد المذكورة . وبين هذين الطرفين وسائط هى مجال نظر المجتهدين . فإلى أيّهما كان أقرب كان الحكم له . ومثل هذا مقرر أيضاً فى مسألة الحظوظ

المسألة العاشرة

ماذكر من أن المسببات مرتبة [1] على فعل الاسباب شرعاً ، وأن الشارع

(١) كما تقدم فى المسألة الرابعة

يعتبر المسببات فى الخطاب بالأسباب ، يترتب عليه بالنسبة الى المكلف اذا اعتبره أمور :

﴿منها﴾ أن المسبب اذا كان منسوباً الى المسبب شرعاً ، اقتضى أن يكون المكلف فى تعاطى السبب ملتفتاً الى جهة المسبب أن يقع منه ماليس فى حسابه فانه كما يكون التسبب مأموراً به كذلك يكون منهياً عنه . وكما يكون التسبب فى الطاعة منتجا ماليس فى ظنه من الخير، لقوله تعالى : (ومَنْ أَحْيَاها فكأَنّما أحْيا الناسَ جميعاً) وقوله عليه السلام : « من سَنّ سنّةً حسنة كان له أجرُها وأجرُ من عمِل بها[1] » وقوله : « إنّ الرجلَ ليتكلمُ بالكلمةِ من رضوان اللهِ لايظن أنهـا تبلغ مابلغت [2] » الحديث [3] . كذلك يكون التسبب فى المعصية منتجاً ما لم يحتسب من الشر لقوله تعالى : (فكأنّما قتلَ الناسَ جميعا) . وقوله عليه الصلاة والسلام : « مامِن نفس تُقتلُ ظلما إلا كان على ابنِ آدمَ الأوّلِ كفلٌ منها [4] » وقوله : « ومن سن سنّةً سيئةً كان عليه وزرُها[5] » وقوله « إنّ الرّجلَ ليتكلّمُ بالكلمةِ من سخطِ اللهِ[6] » الحديث[7] . الى أشباه ذلك

وقد قرر الغزالى من هذا المعنى فى كتاب الاحياء وفى غيره مافيه كفاية .

(١) تقدم ن ١٤٩

(٢) جزء من حديث رواه مالك،والترمذى وقال حسن صحيح ، والنسائى،وابن ماجه ، وابن حبان فى صحيحه، والحاكم وقال صحيح الاسناد

(٣) الدليل فى بقيته وهو: (يرفعه الله بها فى الجنة) . ولفظ الحديث فى التيسير - بدل لا يظن الخ - (لا يلقى لها بالا)

(٤) تقدم ن ١٤٩

(٥) الدليل فى بقية الحديث

(٦) هو بقية حديث (أن الرجل ليتكلم بالكلم من رضوان الله الخ) الآنف الذكر

(٧) بقيته كما فى التيسير (لا يلقى لها بالا يهوى بها فى النار سبعين خريفا)

وقد قال فى كتاب الكسب : ترويج الدرهم الزائف من الدراهم فى أثناء النقد ظلم ؛ اذ به يستضر المُعامل إن لم يعرف . وان عرف فيروّجه على غيره ، وكذلك الثانى ، والثالث ، ولا يزال يتردد فى الأيدى ، ويعمّ الضرر ، ويتسع الفساد ، ويكون وزر الكل وو باله راجعا اليه . فانه الذى فتح ذلك الباب . ثم استدل بحديث : «من سنّ سنّةً حسنة [1]» الخ .

ثم حكى عن بعضهم أن إنفاق درهم زائف أشدّ من سرقة مائة درهم . قال: لأن السرقة معصية واحدة ، وقد تمت وانقطعت . وإظهار الزائف بدعة أظهرها فى الدين ، وسن سنة سيئة يعمل عليها من بعده ، فيكون عليه وزرها بعد موته ، الى مائة سنة ، ومائتى سنة ، الى أن يفنى ذلك الدرهم ، ويكون عليه مافسد ونقص من أموال الناس بسببه . وطوبى لمن مات وماتت معه ذنوبه . والويل الطويل لمن يموت وتبقى ذنوبه مائة سنة ومائتى سنة ، يعذب بها فى قبره ويسأل عنها الى انقراضها . وقال تعالى : (ونَكْتُبُ ما قدّموا وآثارَهم) أى نكتب أيضاً ماأخروه من آثار أعمالهم كما نكتب ماقدموه . ومثله قوله تعالى : (يُنبأُ الإنسانُ يومئذٍ بما قدّمَ وأخّر) وإنما أخر أثر أعماله من سن سنة سيئة عمل بها غيره . هذا ما قاله هناك . وقاعدة ايقاع السبب ، أنه بمنزلة ايقاع المسبب قد بيّنت هذا

وله فى كتاب الشكر ماهو أشد من هذا ؛ حيث قدر النعم أجناساً وأنواعاً ، وفصل فيها تفاصيل جمّة ثم قال: بل أقول من عصى الله ولو فى نظرة واحدة ، بأن فتح بصره حيث يجب غضّ البصر ، فقد كفر نعمة الله فى السموات والأرضين وما بينهما ؛ فان كل ماخلق الله حتى الملائكة ، والسموات ، والحيوانات ، والنبات ، بجملته نعمة على كل واحد من العباد قد تم بها انتفاعه . ثم قرّر شيئا من النعم العائدة الى البصر من الأجفان . ثم قال قد كفر نعمة

(١) تقدم ن ١٤٩

الله فى الأجفان ، ولا تقوم الأجفان الا بعين ، ولا العين الا بالرأس ، ولا الرأس الا بجميع البدن ، ولا البدن الا بالغذاء ، ولا الغذاء الا بالماء والأرض والهواء والمطر والغيم والشمس والقمر ، ولا يقوم شيء من ذلك الا بالسموات ، ولا السموات الا بالملائكة ؛ فان الكل كالشيء الواحد يرتبط البعض منه بالبعض ، ارتباط أعضاء البدن بعضها ببعض ، قال : وكذلك ورد فى الأخبار أن البقعة التى يجتمع فيها الناس اما أن تلعنهم اذا تفرقوا ، أو تستغفر لهم . ولذلك ورد « أن العالم يستغفر له كلُّ شيء حتى الحوت فى البحر [1] » وذلك اشارة الى أن العاصى بتطريفة واحدة جنى على جميع مافى الملك والملكوت . وقد أهلك نفسه الى أن يتبع السيئة بحسنة تمحوها ، فيتبدل اللعن بالاستغفار ، فعسى الله أن يتوب عليه ويتجاوز عنه ، ثم حكى غيرذلك ومضى فى كلامه . فاذا نظر المتسبب الى مآلات الأسباب ، فربما كان باعثا له على التحرز من أمثال هذه الأشياء ؛ إذ يبدو له يوم الدين من ذلك مالم يكن يحتسب والعياذ بالله

فصل

(ومنها) أنه اذا التفت الى المسببات مع أسبابها ، ربما ارتفعت عنه إشكالات ترد فى الشريعة ، بسبب تعارض أحكام أسباب تقدمت مع أسباب [2] أخر حاضرة . وذلك أن متعاطى السبب قد يبقى عليه حكمه ، وان رجع عن ذلك السبب أو تاب منه فيظن أن المسبب يرتفع حكمه برجوعه عن السبب ، ولا يكون كذلك

(١) جاء ضمن حديث رواه أبو داود والترمذى : (وان العالم ليستغفر له من فى السموات ومن فى الارض والحيتان فى جوف الماء الخ)

(٢) أى مع احكام أسباب

مثاله : من توسط أرضا مغصوبة ثم تاب وأراد الخروج منها ، فالظاهر الآن أنه لما أمر بالخروج فأخذ فى الامتثال ، غير عاص ولا مؤاخذ ؛ لأنه لم يمكنه أن يكون ممتثلا عاصياً فى حالة واحدة ، ولا مأموراً منهياً من جهة واحدة ؛ لأن ذلك تكليف مالا يطاق . فلابد أن يكون فى توسطه مكلفاً بالخروج على وجه يمكنه ، ولا يمكن مع بقاء حكم النهى فى نفس الخروج ، فلا بد أن يرتفع عنه حكم النهى فى الخروج

وقال أبو هاشم : [١] هو على حكم المعصية ، ولا يخرج عن ذلك الا بانفصاله عن الأرض المغصوبة . ورد الناس عليه قديماً وحديثاً . والامام أشار فى البرهان الى تصور هذا وصحته، باعتبار أصل السبب الذى هو عصيان ، فانسحب عليه حكم التسبب وإن ارتفع بالتوبة [٢] . ونظر ذلك بمسائل . وهو صحيح باعتبار الأصل المتقدم . فإن أصل التسبب أنتج مسببات خارجة عن نظره ؛ فلو نظر الجمهور اليها لم يستبعدوا اجتماع الامتثال مع استصحاب [٣] حكم المعصية الى الانفصال عن الأرض المغصوبة . وهذا أيضا ينبنى على الالتفات الى أن المسبب خارج عن نظره [٤] ؛ فإنه إذا رأى ذلك وجد نفس الخروج ذا وجهين : أحدهما وجه كون الخروج سبباً فى الخلوص عن التعدى بالدخول فى الأرض . وهو من كسبه . والثانى كونه نتيجة دخوله ابتداء . وليس من كسبه بهذا الاعتبار اذ ليس له قدرة عن الكف عنه

ومن هذا مسألة من تاب عن القتل بعد رمى السهم عن القوس ، وقبل وصوله الى الرمية . ومن تاب من بدعة بعد مابثها فى الناس وقبل أخذهم بها ، أو بعد ذلك وقبل رجوعهم عنها . ومن رجع عن شهادته بعد الحكم بها وقبل

(١) يراجع المقام فى كتب الاصول كالتحرير وابن الحاجب فى مسألة: يستحيل كون الشىء الواحد واجباً حراما من جهة واحدة الخ

(٢) أى ولا تتم التوبة الا بعد الخروج فعلا ، لأن من شرط قبولها رد التبعات والمظالم

(٣) لا ان النهى حاصل مع الامر حتى يرد ماتقدم

(٤) كما تقدم انه ليس له رفعه وليس من نمط مقدوراته

الاستيفاء . — وبالجملة — بعد تعاطي السبب على كماله ، وقبل تأثيره ووجود مفسدته ، أو بعد وجودها وقبل ارتفاعها إن أمكن ارتفاعها . فقد اجتمع على المكلف هنا الامتثال مع بقاء العصيان . فإن اجتمعا فى الفعل الواحد كما فى المثال الأوّل ، كان عاصياً ممتثلاً . إلا أن الأمر والنهى لايتواردان عليه فى هذا التصوير ؛ لأنّه من جهة العصيان غير مكلّف به ؛ [1] لأنه مسبّب غير داخل تحت قدرته . فلانهى اذ ذاك . ومن جهة الامتثال مكلّف ؛ لأنه قادر عليه ، فهو مأمور بالخروج وممتثل به . وهذا معنى ماأراده الامام . وما اعترض به عليه وعلى أبي هاشم لايرد مع هذه الطريقة [2] اذا تأملتها . والله أعلم

فصل

(ومنها) أن الله عز وجل جعل المسببات فى العادة تجرى على وزان الاسباب فى الاستقامة أو الاعوجاج . فإذا كان السبب تاماً والتسبب على ماينبغى ، كان المسبب كذلك . وبالضد .

ومن ههنا اذا وقع خلل فى المسبب نظر الفقهاء الى التسبب : هل كان على تمامه أم لا ؟ فان كان على تمامه لم يقع على المتسبب لوم ؛ وان لم يكن على تمامه رجع اللوم والمؤاخذة عليه . ألا ترى أنهم يضمّنون الطبيب والحجّام والطبّاخ وغيرهم من الصناع اذا ثبت التفريط من أحدهم ؛ إما بكونه غرّ من نفسه وليس بصانع ، وإمّا بتفريط . بخلاف ماإذا لم يفرّط فانه لاضمان عليه ؛ لأن الغلط فى المسببات أو وقوعها على غير وزان التسبب قليل ؛ فلا يؤاخذ . بخلاف ما إذا

---

(١) بل هو باق من اثر التكليف فى السبب وهو الدخول. وايقاع السبب بمنزلة ايقاع المسبب. فهو مؤاخذ بالمسبب وان لم يكن مقدوراً له

(٢) أى بخلاف ما اذا قيل ان النهى يتوجه عليه حين الخروج، كما يتوجه عليه الأمر به. لانه يكون تكليفاً بمالا يطاق كما قال. والذى رفع الاشكال هو الابتناء على القاعدة القائلة: ان المسببات معتبرة شرعاً بفعل الاسباب، ومرتبة عليها . فيبنى عليه ان المسببات مادامت موجودة تأخذ حكم الاسباب وان عدمت. وهو ما أشار اليه العضد شارح ابن الحاجب

لم يبذل الجهد ، فإن الغلط فيها كثير . فلابد من المؤاخذة

فمن التفت الى المسببات من حيث كانت علامة على الأسباب فى الصحة أو الفساد ، لا من جهة أخرى [١] ، فقد حصل على قانون عظيم يضبط به جريان الأسباب على وزان ماشُرع أو على خلاف ذلك . ومن هنا جعلت الأعمال الظاهرة فى الشرع دليلا على مافى الباطن . فإن كان الظاهر منخرماً حكم على الباطن بذلك ، أو مستقيما حكم على الباطن بذلك أيضاً . وهو أصل عام في الفقه وسائر الأحكام العاديات والتجريبيات . بل الالتفات اليها من هذا الوجه نافع فى جملة الشريعة جدا . والأدلة على صحته كثيرة جداً . وكفى بذلك عمدة أنه الحاكم بإيمان المؤمن ، وكفر الكافر ، وطاعة المطيع ، وعصيان العاصى ، وعدالة العدل ، وجرح المجرح . وبذلك تنعقد العقود وترتبط المواثيق . الى غير ذلك من الأمور . بل هو كلية التشريع ، وعمدة التكليف ، بالنسبة الى إقامة حدود الشعائر الاسلامية الخاصة والعامة .

فصل

﴿ ومنها ﴾ أن المسببات [١] قد تكون خاصة ، وقد تكون عامة . ومعنى كونها خاصة أن تكون بحسب وقوع السبب ؛ كالبيع المتسبَّب به الى إباحة

---

(٣) أى من الجهات السابق ابطال النظر اليها ، ككونها من مقدور المكلف أو كسبه . وكذا الجهات التى أشار الى ان الافضل عدم النظر الى المسبب باعتبارها . وهى كثيرة فيما تقدم . أى فالنظر فى المسببات هنا ليس مقصودا لذاته ، بل لاكتشاف حال السبب : هل أخذه العبد على طريق الكمال ؟ لتبنى عليه أحكام شرعية

(١) يحتاج الفرق بين مضمون هذا الفصل ومضمون صدر المسألة الى دقة نظر ، لان الغرض من كل منهما ان المتسبب اذا نظر الى المسبب وانه يجرّ خيرا كثيرا ، أو شرا له آثار كبيرة ، فانه يزداد إقداما على فعل السبب واتقانا له ، أو يخاف من السبب فلا يدخل فيه . الا انه فى الاول من طريق انه سن سنة اتبعه فيها غيره ، فوزر فعل غيره لاحق له . فالشر الكثير ليس من فعله مباشرة . أما هنا فان فعله مما يترتب عليه فساد كبير فى الارض أو خير كثير من اقامة العدل اذا كان حاكما مثلا وان لم يكن اقتدى به غيره فيه . فهذا نوع آخر من النظر الى المسبب غاير الاول باعتبار تنوع آثار المسبب

الانتفاع بالمبيع ، والنكاح الذى يحصل به حلّية الاستمتاع ؛ والذكاة التى بها يحصل حل الأكل ، وما أشبه ذلك . وكذلك جانب النهى ؛ كالسكر الناشىء عن شرب الخمر ، وإزهاق الروح المسبب عن حز الرقبة

وأما العامّة فكالطاعة التى هى سبب فى الفوز بالنعيم ، والمعاصى التى هى سبب فى دخول الجحيم . وكذلك أنواع المعاصى التى يتسبب عنها فساد فى الارض ؛ كنقص المكيال والميزان المسبب عنه قطع الرزق[1] ، والحكم بغير الحق الفاشى عنه الدم ، وختر العهد الذي يكون عنه تسليط العدو ، والغلول الذى يكون عنه قذف الرعب ، وما أشبه ذلك . ولا شك أن اضداد هذه الأمور يتسبب عنها أضداد مسبباتها . فإذا نظر العامل فيما يتسبب عن عمله من الخيرات أو الشرور ، اجتهد فى اجتناب المنهيات وامتثال المأمورات ، رجاء فى الله وخوفاً منه . ولهذا جاء الإخبار فى الشريعة بجزاء الأعمال ، وبمسببات الأسباب . والله أعلم بمصالح عباده . والفوائد التى تنبنى على هذه الاصول كثيرة

فصل

فان قيل : تقرر فى المسألة التى قبل هذه أن النظر فى المسببات يستجلب مفاسد . والجارى على مقتضى هذا أن لايلتفت الى المسبب فى التسبب . وتبين الآن أن النظر فى المسببات يستجر مصالح . والجارى على مقتضى هذا أن يلتفت

(١) هو وما بعده اشارة الى ما ورد فى الحديث الجامع الذى رواه مالك وهو : (ماظهر الغلول فى قوم الا القى الله تعالى الرعب فى قلوبهم ، ولا فشا الزنا فى قوم الا كثر فيهم الموت ولا نقص المكيال والميزان الا قطع عنهم الرزق ، ولا حكم قوم بغير حق الا فشا فيهم الدم ، ولا ختر قوم بالعهد الا سلط عليهم العدو)

اليها . فان كان هذا على الاطلاق كان تناقضاً ؛ وان لم يكن على الاطلاق فلا بد من تعيين موضع الالتفات الذى يجلب المصالح ، من الالتفات الذى يجر المفاسد، بعلامة يوقف عندها ، أو ضابط يرجع اليه

فالجواب أن هذا المعنى مبسوط فى غير هذا الموضع [1] ؛ ولكن ضابطه أنه إن كان الالتفات الى المسبب من شأنه التقوية للسبب ، والتكملة له ، والتحريض على المبالغة فى إكماله ، فهو الذى يجلب المصلحة . و إن كان من شأنه أن يكرّ على السبب بالابطال ، أو بالاضعاف ، أو بالتهاون به ، فهو الذى يجلب المفسدة

وهذان القسمان على ضربين : أحدهما ماشأنه ذلك بإطلاق ، بمعنى أنه يقوّى السبب أو يضعفه ، بالنسبة الى كل مكلف ، وبالنسبة الى كل زمان ؛ وبالنسبة الى كل حال يكون عليها المكلف . والثانى ماشأنه ذلك لا بإطلاق ؛ بل بالنسبة الى بعض المكلّفين دُون بعض ، أوبالنسبة الى بعض الأزمنة دون بعض ، أو بالنسبة الى بعض أحوال المكلّف دون بعض .

وأيضاً فإنه ينقسم من جهة أخرى قسمين : أحدهما مايكون فى التقوية أو التضعيف مقطوعاً به . والثانى مظنونا أو مشكوكا فيه ، فيكون موضع نظر وتأمل . فيُحكم بمقتضى الظن ، ويوقَف عند تعارض الظنون . وهذه جملة مجملة غير مفسرة ؛ ولكن إذا روجع ماتقدم وما يأتى، ظهر مغزاه ، وتبين معناه بحول الله

ويخرج عن هذا التقسيم نظر المجتهدين . فان على المجتهد أن ينظر فى الأسباب ومسبباتها ، لما ينبنى على ذلك من الأحكام الشرعية . وما تقدم من التقسيم راجع الى أصحاب الأعمال من المكلّفين . وبالله التوفيق

(١) أى فى تفاصيل المسائل والفصول السابقة ، لأنه بيّن النظر فى المسبب بالاعتبار الذى يجر الى المفاسد، وبالاعتبار الذى يجرّ الى المصالح

فصل

وقد يتعارض الأصلان معاً على المجتهدين ، فيميل كل واحد إلى ماغلب على ظنه :

فقد قالوا فى السكران اذا طلّق ، أو أعتق ، أو فعل مايجب عليه الحد فيه او القصاص ، عومل معاملة من فعلها عاقلا ؛ اعتباراً بالأصل الثانى [١] . وقالت طائفة بأنه كالمجنون ، اعتباراً بالأصل الأول ـ على تفصيل لهم فى ذلك مذكور فى الفقه ـ . واختلفوا أيضاً فى ترخص [٢] العاصى بسفره ، بناء على الأصلين أيضا . واختلفوا في قضاء صوم التطوع [٣] وفى قطع التتابع [٤] بالسفر الاختيارى ، إذا عرض له فيه عذر أفطر من أجله . وكذلك اختلفوا فى أكل الميتة [٥] إذا اضطر بسبب السفر الذى عصى بسببه . وعليهما يجرى الخلاف

(١) وهو اعتبار المسببات فى الخطاب بالأسباب . وهو المذكور فى صدر هذه المسألة . والأصل الأول هو أن المسببات غير مقدورة للمكلف ولا هو مخاطب بها . وأيضا الاصل القائل : ايقاع السبب بمنزلة ايقاع المسبب ـ وهى المسألة الثامنة ـ يتعارض مع ظاهر الأصل الاول على المجتهد

(٢) أى فاعتبار المسبب مرتبا على السبب آخذا حكمه يقتضى ألا رخصة . واذا اعتبر المسبب منفصلا عن السبب فمع تحقق السفر المدة المشترطة يرخص له ، لأنه مسافر . وعصيانه فى قصده السفر اى عصيانه بالتسبب لا اثر فى الترخص

(٣) أى فاذا اعتبر أنه صائم بالفعل وقد أبطل عمله ، فيجب عليه القضاء . بقطع النظر عن كون تسببه والدخول فيه لم يكن واجبا . لانا لا نعتبر المسبب مرتبا على السبب حتى يأخذ حكمه . واذا اعتبر ذلك فقد كان التسبب غير واجب ، فيبقى المسبب كذلك . فلا يجب القضاء

(٤) حيث كان مسافرا بدون ضرورة ولكن طرأت عليه ضرورة تلجئه للفطر . فهل تعتبر الضرورة ولا ينقطع التتابع ؟ لان المسبب له شأن آخر غير شأن السبب فيعتبر منفصلا فى أحكامه عن السبب . أو أن له حكمه وقد كان مسافرا بدون عذر فينجر عليه حكمه ولا يعتبر عذره الذى طرأ ، فينقطع التتابع

(٥) على النحو الذى قررناه فى ترخص العاصى بسفره

أيضاً ـ فى المسألة المذكورة قبل هذا بين أبى هاشم وغيره — فيمن توسط[1] أرضا مغصوبة

المسألة الحادية عشرة

الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لا للمصالح ؛ كما أن الأسباب المشروعة أسباب للمصالح لا للمفاسد

مثال ذلك : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فإنه أمر مشروع ، لأنه سبب لإقامة الدين ؛ و إظهار شعائر الاسلام ، و إخماد الباطل على أى وجه كان. وليس بسبب ـ فى الوضع الشرعى ـ لإتلاف مال أو نفس ، ولا نيل من عرض ، و إن أدى إلى ذلك فى الطريق . وكذلك الجهاد موضوع لإعلاء كلمة الله ، و إن أدى إلى مفسدة فى المال أو النفس . ودفع المحارب مشروع لرفع القتل والقتال ، و إن أدى الى القتل والقتال . والطلب بالزكاة مشروع لإقامة ذلك الركن من أركان الاسلام ، و إن أدى الى القتال كما فعله أبو بكر رضى الله عنه وأجمع عليه الصحابة رضى الله عنهم . واقامة الحدود والقصاص مشروع لمصلحة الزجر عن الفساد ، و إن أدى الى إتلاف النفوس ، و إهراق الدماء . وهو فى نفسه مفسدة . و إقرار حكم الحاكم[2] مشروع لمصلحة فصل الخصومات ، و إن أدى إلى الحكم بما ليس بمشروع

هذا فى الأسباب المشروعة . وأما فى الأسباب الممنوعة ، فالأنكحة الفاسدة ممنوعة ، و إن أدت الى إلحاق الولد ، وثبوت الميراث ، وغير ذلك من

(١) فاذا قلنا يعتبر المسبب وحده بقطع النظر عن السبب ، فلا اثم عليه بالخروج عن الارض وان قلنا ان السبب ملاحظ فيه ، وقد تسبب ، فالاثم باق حتى يخرج

(٢) أى عدم نقضه ولو كان خطأ . فلا ينقض الا اذا خالف اجماعاً أو نصاً أو خالف القواعد الشرعية

الأحكام . وهى مصالح[١] . والغصب ممنوع للمفسدة اللاحقة للمغصوب منه[٢] وإن أدّى الى مصلحة الملك عند تغيّر المغصوب فى يد الغاصب ، أو غيره من وجوه الفوت

فالذى يجب أن يعلم أن هذه المفاسد الناشئة عن الأسباب المشروعة ، والمصالح الناشئة عن الأسباب الممنوعة ليست بناشئة عنها فى الحقيقة . وإنما هى ناشئة عن أسباب أخر مناسبة لها[٣] . والدليل على ذلك ظاهر . فإنها[٤] إذا كانت مشروعة فإما أن تشرع للمصالح ، أو للمفاسد ، أو لهما معا ، أو لغير شىء من ذلك . فلا يصح أن تشرع للمفاسد ؛ لأن السمع يأبى ذلك : فقد ثبت الدليل الشرعى على أن الشريعة إنما جىء بالأوامر فيها جلبا للمصالح ؛ وإن كان ذلك غير واجب في العقول فقد ثبت فى السمع . وكذلك لا يصح أن تشرع لهما معا بعين ذلك الدليل . ولا لغير شىء لما ثبت من السمع أيضا .[٥] فظهر أنها شرعت للمصالح

وهذا المعنى يستمر فيما منع ؛ اما أن يمنع لأن فعله مؤدّ الى مفسدة ، أو إلى مصلحة ، أو اليهما ، أو لغير شىء . والدليل جار الى آخره . فإذاً لا سبب مشروعاً إلا وفيه مصلحة لأجلها شرع . فإن رأيته وقد انبنى عليه مفسدة ، فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب المشروع . وأيضاً فلا سبب ممنوعاً إلا وفيه

(١) أى هذه المسببات التى أدت اليها الأسباب الممنوعة ، هى فى الحقيقة مصالح . والمراد بالمصالح مايعتد به الشارع فيبنى عليه الحكم الشرعى المترتب على الصحيح من نوعه ، كالملك فى الغصب يرتب عليه اثره من صحة تصرفات المالك ، وكميراث الولد الملحق بالنكاح الفاسد ، وكالاحكام الاخرى للاولاد من ولايات ومن حقوق الاولاد على آبائهم وحقوق آبائهم عليهم وهكذا . فلا يقال : كيف يعتبر انتقال الملك من المغصوب الى الغاصب مصلحة ؟ مع أنه عين المفسدة بعدم استقرار ملك المالكين وخروجه من أيديهم بطرق غير مشروعه

(٢) بل ومفسدة فى الارض من حيث عدم استقرار الاملاك والتعدى المترتب عليه مفاسد اجتماعية عظمى

(٣) أى حدثت لاحقة لها وجاءت تبعا

(٤) أى الاسباب مطلقا

(٥) أى من أن التكاليف لم تكن عبثا

مفسدة لأجلها منع . فإن رأيته وقد انبنى عليه مصلحة فيما يظهر ، فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب الممنوع . وإنما ينشأ عن كل واحد منهما ما وضع له فى الشرع ان كان مشروعاً، وما منع لأجله إن كان ممنوعاً

وبيان ذلك أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مثلا لم يقصد به الشارع إتلاف نفس ولا مال ؛ وإنما هو أمر يتبع السبب المشروع لرفع الحق وإخماد الباطل . كالجهاد ليس مقصوده إتلاف النفوس ، بل إعلاء الكلمة ؛ لكن يتبعه فى الطريق الإتلاف ، من جهة نصب الإنسان نفسه فى محل يقتضى تنازع الفريقين ، وشهر السلاح ، وتناول القتال . والحدود وأشباهها يتبع المصلحة فيها الإتلاف ، من جهة أنه لا يمكن إقامة المصلحة إلا بذلك . وحكم الحاكم سبب لدفع التشاجر ، وفصل الخصومات بحسب الظاهر ، حتى تكون المصلحة ظاهرة. وكون الحاكم مخطئا راجع إلى أسباب أخر من تقصير فى النظر ، أو كون الظاهر على خلاف الباطن ولم يكن له على ذلك دليل . وليس بمقصود[1] فى أمر الحاكم. ولا ينقض الحكم[2] اذا كان له مساغ ما ، بسبب أمر آخر وهو أن الفسخ يؤدى الى ضد مانصب له الحاكم من الفصل بين الخصوم ورفع التشاجر ، فإن الفسخ ضد الفصل

وأما قسم الممنوع فإن ثبوت تلك الأحكام إنما نشأ من الحكم بالتصحيح لذلك النكاح بعد الوقوع ، لا من جهة كونه فاسداً . حسبما هو مبين فى

(١) أى وليس بمقصود فى توليته الحكم أن يخطىء، ولكن الخطأ جاء تابعا ولا حقا. وهو مفسدة ليست بناشئة عن نفس توليته القضاء ، ولكنها نشأت عن أمر آخر وهو تقصيره فى النظر أو استبهام الأمر عليه. فقد يصادفه أن ظاهر الامر الذى يمكنه الاطلاع عليه غير باطنه الذى يعسر الاطلاع عليه . فلا يكلف به

(٢) هذه فائدة جديدة لا يتوقف عليها البيان المطلوب وهو أن المصلحة التى شرع لها تنصيب القاضى قد يكون فى طريقها مفسدة طرأت بسبب آخر

موضعه [١] . والبيوع الفاسدة من هذا النوع ؛ لأن لليد القابضة هنا حكم الضمان شرعاً ، فصار القابض كالمالك للسلعة ، بسبب الضمان لا بسبب العقد . فإذا فاتت عينها تعين المثل أو القيمة ؛ وإن بقيت على غير تغير ولا وجه من وجوه الفوت ، فالواجب ما يقتضيه النهي من الفساد . فإذا حصل فيها تغير أو نحوه مما ليس بمفيت للعين ، تواردت أنظار المجتهدين : هل يكون ذلك في حكم الفوت جملة بسبب التغير أم لا ؟ فيبقى حكم المطالبة بالفسخ . إلا أن في المطالبة بالفسخ حملاً على صاحب السلعة إذا ردت عليه متغيرة [٢] مثلا ؛ كما أن فيها حملاً على المشتري ، حيث أعطى ثمنا ولم يحصل له ما تمنى فيه من وجوه التصرفات التي حصلت في المبيع . فكان العدل النظر فيما بين هذين ؛ فاعتبر في الفوت حوالة الأسواق ، والتغير الذي لم يفت العين ، وانتقال الملك ، وما أشبه ذلك من الوجوه المذكورة في كتب الفقهاء . وحاصلها أن عدم الفسخ ، وتسليط المشتري على الانتفاع ، ليس سببه العقد المنهي عنه؛ بل الطوارىء المترتبة بعده

والغصب من هذا النحو أيضا ؛ فإن على اليد العادية حكم الضمان شرعاً . والضمان يستلزم تعين المثل أو القيمة في الذمة . فاستوى في هذا المعنى مع المالك بوجه ما ، فصار له بذلك شبهة ملك . فإذا حدث في المغصوب حادث تبقى معه العين على الجملة ، صار محل اجتهاد ، نظراً الى حق صاحب المغصوب ، والى الغاصب ؛ إذ لا يجنى عليه غصبه أن يحمل عليه في الغرم عقوبة [٣] له ؛ كما أن

(١) وسيأتي في موضوع مراعاة الخلاف بعد الوقوع والنزول ، حتى ان المجتهد يتغير رأيه ويجعل للواقعة بعد النزول حكما ما كان يقول به قبله

(٢) أي بنقص. أما بزيادة فيكون الحمل -لو ردت- على المشتري ، من هذه الجهة ، ومن الجهة التي أشار اليها المؤلف

(٣) لا يظهر فيما اذا كان التغير بارتفاع الاسواق ، ولا في كل ما كانت زيادتها لا ترجع الى تكاليفه أو صنعه ، بل كان ناشئا عن حالتها هي بأن كانت عشراء فولدت مثلا فيزيد ثمنها كثيرا . فهذا وأمثاله لا يظهر أن يقال فيه انه تغير يعتد به مفوتا ، ويلزم الغاصب بخصوص القيمة يوم الغصب . لان هذا حمل على خصوص صاحبها ولذلك جرى الخلاف في مثله

المغصوب منه لا يُظلم بنقص حقه • فكان فى ذلك الاجتهاد بين هــذين • فالسبب فى تملك الغاصب المغصوب ليس نفس الغصب ؛ بل التضمين أولاً ، منضماً الى ماحدث بعد فى المغصوب • فعلى هذا النوع أو شبهه يجرى النظر فى هذه الأمور

والمقصود أن الأسباب المشروعة لاتكون أسـباباً للمفاسد ، والأسباب الممنوعة لاتكون أسباباً للمصالح . إذ لايصحّ ذلك بحال

فصل

وعلى هذا الترتيب يفهم حكم كثير من المسائل فى مذهب مالك وغيره

ففى المذهب أن من حلف بالطلاق أن يقضى فلانا حقه الى زمان كذا ، ثم خاف الحنث بعـدم القضاء ، فخالع زوجته حتى انقضى الأجل ووقع الحنثَ وليست بزوجة ، ثم راجعها ــ أن الحنث لايقع عليه ، وان كان قصـده مذموماً وفعـله مذموماً ، لأنه احتال بحيلة أبطلت حقاً . فكانت المخالعة ممنوعة وإن أثمرت عدم الحنث ؛ لأن عدم الحنث لم يكن بسبب المخالعة، بل بسبب أنه حنث ولا زوجة له . فلم يصادف الحنث محلا

وكذلك قول اللخمى فيمن قصد بسفره الترخص بالفطر فى رمضان ، أن له أن يفطر وإن كره له هـذا القصد ، لأن فطره بسبب المشقة اللازمة للسفر ، لا بسبب نفس السفر المكروه • وإن علل الفطر بالسفر فلاشتماله على المشقة لا لنفس السفر • ويحقّق ذلك أن الذى كره له ، السـفر الذى هو من كسبه ، والمشقة خارجـة عن كسبه • فليست المشقة هى عين المكروه له ، بل سببها ؛ والمسبب هو السبب فى الفطر

فأما لو فرضنا [1] أن السبب الممنوع لم يثمر ما ينهض سبباً لمصلحة ، أو السبب المشروع لم يثمر ما ينهض سبباً لمفسدة ، فلا يكون عن المشروع مفسدة تقصد شرعاً ، ولا عن الممنوع مصلحة تقصد شرعاً . وذلك كحيل [2] أهل العينة فى جعل السلعة واسطة فى بيع الدينار بالدينارين الى أجل . فهنا طرفان وواسطة: طرف لم يتضمن سبباً ثابتا على حال ، كالحيلة المذكورة . وطرف تضمن سببا قطعا أو ظنا ، كتغيير المغصوب فى يد الغاصب ، فيملكه على التفصيل المعلوم . وواسطة لم ينتف فيها السبب ألبتة ، ولا ثبت قطعا [3] . فهو محل أنظار المجتهدين

فصل

هذا كله اذا نظرنا الى هذه المسائل الفرعية بهذا الأصل المقرر . فان تؤملت من جهة أخرى كان الحكم آخر ، وتردد الناظرون فيه ؛ لأنه يصير محلا للتردد . وذلك أنه قد تقرر أن إيقاع المكلف الأسباب فى حكم إيقاع المسببات؛ وإذا كان كذلك اقتضى أن المسبب فى حكم الواقع باختياره ، فلا يكون سببا شرعيا ، فلا يقع له مقتضى : فالعاصى بسفره لا يقصر ولا يفطر ؛ لأن المشقة كأنها واقعة بفعله ، لأنها ناشئة عن سببه . والمحتال للحنث بمخالعة امرأته ، لايخلصه احتياله من الحنث ، بل يقع عليه اذا راجعها . وكذلك المحتال لمراجعة زوجته بنكاح المحلل . وما أشبه ذلك . فهنا اذا روجع الأصلان كانت المسائل فى محل الاجتهاد . فمن ترجح عنده أصل قال بمقتضاه والله أعلم

(١) أى فالامثلة المتقدمة جميعها مثمرة لذلك

(٢) فالحيلة مدخول فيها على أنها عقدة واحدة فى صورة عقدتين . فليس هناك شيئان احدهما يعتبر سببا ممنوعا أنتج مسببا هو سبب فى مصلحة يعتد بها . بخلاف سائر الأمثلة السابقة فتأمل

(٣) يحسن مراعاة الظن أيضا ، ليتقابل مع سابقه الذى اعتبره فيه ، حتى تصح المقابلة

فصل[1]

ماتقدم فى هذا الأصل نظرٌ فى مسببات الأسباب من حيث كانت الأسباب مشروعة أو غير مشروعة ، أى من جهة ما هى داخلة تحت نظر الشرع ، لا من جهة ما هى أسباب عادية لمسببات عادية . فإنها إذا نظر اليها من هذا الوجه كان النظر فيها آخر . فان قاصد التشفى بقصد القتل متسبب فيما هو عنده مصلحة أو دفع مفسدة . وكذلك تارك العبادات الواجبة ، إنما تركها فراراً من اتعاب النفس ، وقصداً الى الدعة والراحة بتركها . فهو من جهة ماهو فاعل باطلاق ، أو تارك باطلاق ، متسبب فى درء المفاسد عن نفسه ، أو جلب المصالح لها ، كما كان الناس فى أزمان الفترات . والمصالح والمفاسد هنا هى المعتبرة بملائمة الطبع ومنافرته . فلا كلام هنا فى مثل هذا

المسألة الثانية عشرة

الأسباب — من حيث هى أسباب شرعية لمسببات — إنما شرعت لتحصيل مسبباتها ، وهى المصالح المجتلبة ، أو المفاسد المستدفعة

والمسببات بالنظر الى أسبابها ضربان . أحدهما ماشرعت الأسباب[2] لها ، إما بالقصد الأول وهى متعلق المقاصد الأصلية[3] أو المقاصد[4] الأول

(١) يقصد به ايضاحا للاصل السابق فى المسألة ، ويدفع به مايقال: كيف لا تكون الاسباب الممنوعة سببا للمصالح ، والعاقل لايفعلها الا وهى سبب فى مصالحه وأغراضه ؟ ومحصله أنه ليس المراد بالمصلحة ماهى ملائمة لطبعه أو منافرة . بل ما يعتد بها الشارع ويرتب عليها مقتضياتها

(٢) أى علما أو ظنا بدليل مقابليه وما جاء له فى بيانه لهذا القسم

(٣) سيأتى أنها مالم يكن فيها حظ للمكلف بالقصد الأول ، وانها هى الواجبات العينية والكفائية . ومقابلها ما كان فيه حظ للمكلف ولم يؤكد الشارع فى طلبها احالة على ماجبل عليه طباعه من سد الخلات ونيل الشهوات . وبيانه فى المسألة الثانية من النوع الرابع من المقاصد الشرعية

(٤) مغايرة فى العبارة

أيضا ، و إما بالقصد الثانى وهى متعلق المقاصد التابعة وكلا الضربين مبيّن فى كتاب المقاصد . والثانى ماسوى ذلك مما يعلم أو يظن أن الأسباب لم تشرع لها ، أو لايعلم ولا يظن أنها شرعت لها أو لم تشرع لها . فتجىء الاقسام ثلاثة :

﴿ أحدها ﴾ مايعلم أو يظن أن السبب شرع لأجله فتسبُّب المتسبب فيه صحيح ؛ لأنه أتى الأمر من بابه ، وتوسل اليه بما أذن الشارع فى التوسل به الى ماأذن أيضا فى التوسل اليه ؛ لأنا[1] فرضنا أن الشارع قصد بالنكاح مثلا التناسل أوّلا ؛[2] ثم يتبعه اتخاذ السكن ، ومصاهرة أهل المرأة لشرفهم أو دينهم أو نحو ذلك ، أو الخدمة ، أو القيام على مصالحه ، أو التمتّع بما أحلّ الله من من النساء ، أو التجمّل بمال المرأة أو الرغبة فى جمالها ، أو الغبطة بدينها ، أو التعفف عما حرم الله ، أو نحو ذلك ، حسبما دلّت عليه الشريعة . فصار إذاً ماقصده هذا المتسبب مقصود الشارع على الجملة . وهذا كاف . وقد تبين فى كتاب المقاصد أن القصد المطابق لقصد الشارع هو الصحيح . فلا سبيل إلى القول بفساد هذا التسبب

لايقال : إن القصد الى الانتفاع مجرداً ، لايغنى دون قصد حلّ البضع بالعقد أوّلا ؛ فإنه الذى ينبنى عليه ذلك القصد . والشارع إنما قصد بالعقد أوّلا الحلّ ، ثم يترتب عليه الانتفاع . فإذا لم يقصد إلا مجرد الانتفاع ، فقد تخلف قصده عن قصد الشارع ، فيكون مجرد القصد الى الانتفاع غير صحيح .

(١) لعله سقط هنا كلمة (اذا) . وبعد قوله دلت عليه الشريعة سقطت هذه الجملة (وقصد الشخص المتسبب بالنكاح التناسل وحده أو هو مع بعض المنافع المذكورة أو مجرد بعض المنافع غير التناسل) صار اذاً الخ . وبهذا يلتئم الكلام

(٢) فالتناسل مقصد أصلى ، كما فى الحديث : (تزوجوا الولود الودود فانى مكاثر بكم الامم) فجاء بصيغة الأمر على طريقة مالم يكن من حظ المكلف كما يأتى شرحه فى كتاب المقاصد . وبقيتها تبع : فالسكن كما فى آية (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم) والمال والجمال الخ كما فى الحديث (تنكح المرأة لاربع خصال لمالها ولحسبها ولجمالها ولدينها) والقيام على المصالح كما فى حديث جابر بن عبد الله فى تزوجه المرأة الثيب للقيام على مصالح اخواته . وهكذا الباقى . فكلها مقاصد للنكاح أقرها الشرع

و يتبين هذا بما إذ أراد التمتع بفلانة كيف اتفق ، بحل أو غيره ، فلم يمكنه ذلك إلا بالنكاح المشروع ، وقصده أنه لو أمكنه لحصل مقصود . فإذا عقد عليها ــ والحال هذه ــ فلم يكن قاصداً حله . و إذا لم يقصد حلها فقد خالف قصد الشارع بالعقد ، فكان باطلا . والحكم فى كل فعل أو ترك جار هذا المجرى

لأنا نقول : هو [1] على مافرض فى السؤال صحيح ، وذلك أن حاصل قصد هذا القاصد ، أنه لم يقدر على ما قصد من وجه غير جائز ، فأتاه من وجه قد جعله الشارع موصلا اليه . ولم يكن قصده بالعقد أنه ليس بعقد ؛ بل قصد انعقاد النكاح بإذن من اليه الاذن ، وأدى ما الواجب أن يؤدى فيه ، لكن ملجأ الى ذلك . فله ــ بهذا التسبب الجائز ــ مقتضاه . و يبقى النظر فى قصده الى المحظور الذى لم يقدر عليه . فإن كان عند عزم على المعصية لو قدر عليها ، أثم عند المحققين و إن كان خاطراً على غير عزيمة ، فمغتفر كسائر الخواطر . فلم يقترن إذاً بالعقد مايصيره باطلا ؛ لوقوعه كامل الأركان ، حاصل الشروط ، منتفى الموانع . وقصد القاصد للعصيان لو قدر عليه ، خارج عن قصده [2] الاستباحة بالوجه المقصود للشارع . وهذا القصد الثانى موجود [3] عنده لامحالة . وهو موافق لقصد الشارع بوضع السبب . فصح التسبب . وأما إلزام قصد الحل فلا يلزم ، بل يكفى القصد إلى إيقاع السبب المشروع و إن غفل عن وقوع الحل به ؛ لأن الحل الناشىء عن السبب ليس بداخل [4] تحت التكليف كما تقدم

﴿ والثانى ﴾ مايعلم أو يظن أن السبب لم يشرع لأجله ابتداء [5] . فالدليل

(١) أى العقد

(٢) أى منفصل عنه ولا يضره لانفكاكه عنه

(٣) أى حكما كما يقتضيه فرض السؤال وكما يشير اليه قوله وأما الزام قصد الحل الخ

(٤) فهو مسبب لا يلزم قصده ولا عدم قصده لأنه فعل غيره

(٥) أى انه ليس من مقاصد الشرع بهذا السبب ، وان كان قد يترتب على مسببه ، كالطلاق والعتق بالنسبة لعقد النكاح والبيع . فالطلاق لا يكون الا عن نكاح . والعتق لا يكون الا عن ملك . كما لا يكون هدم البيت الا عن بناء يهدم . ولكن الطلاق ، والعتق ، وهدم البيت ، لم تقصد بالنكاح ، والبيع ، وبناء البيت

يقتضى أن ذلك التسبب غير صحيح ، لأن السبب لم يشرع أولا لهذا المسبب المفروض ، و إذا لم يشرع له فلا يتسبب عنه حكمته فى جلب مصلحة ولا دفع مفسدة ، بالنسبة الى ماقصدبالسبب . فهو إذاً باطل . هذا وجه

ووجه ثان : وهو أن هذا السبب بالنسبة الى هذا المقصود المفروض غير مشروع ؛ فصار كالسبب الذى لم يشرع أصلا . و إذا كان التسبب غير المشروع أصلا لايصح ؛ فكذلك ما شرع إذا أخذ لما لم يشرع له

ووجه ثالث : أن كون الشارع لم يشرع هذا السبب لهذا المسبب المعين ، دليل على أن فى ذلك التسبب مفسدة لامصلحة ، أو أن المصلحة المشروع لها السبب منتفية بذلك المسبب ، فيصير السبب بالنسبه اليه عبثا . فإن كان الشارع قد نهى عن ذلك التسبب الخاص ، فالأمر واضح . فاذا قصد بالنكاح مثلا التوصل الى أمر فيه إبطاله كنكاح المحلّل، أو بالبيع التوصل الى الربا مع إبطال البيع ، وما أشبه ذلك من الأمور التى يعلم أو يظن أن الشارع لايقصدها ، كان هذا العمل باطلا لمخالفته لقصد الشارع فى شرع النكاح والبيع . وهكذا سائر الأعمال والتسببات العاديّة والعبادية

فإن قيل : كيف هذا ؟ والناكح فى المثال المذكور وإن كان قصد رفع النكاح بالطلاق لتحلّ للأول ، فما قصده إلا ثانيا عن قصد النكاح ، لأن الطلاق لايحصل الا فى ملك نكاح . فهو قصد نكاحا يرتفع بالطلاق . والنكاحُ من شأنه ووضعِه الشرعى أن يرتفع بالطلاق . وهو مباح فى نفسه ، فيصح ؛ لكن كونه قصد مع ذلك التحليلَ للأول أمرٌ آخر ، و إن كان مذموما . فإنه اذا اقترن أمران مفترقان فى أنفسهما فلا تأثير لأحدهما فى الآخر ، لانفكاك أحدهما من الآخر تحقيقا ، كالصلاة فى الدار المغصوبة (١)

وفى الفقه مايدل على هذا :

(١) أى فهو مما يتوجه فيه النهى لوصف منفك ، لا للذات ولا لوصف لازم . ومعروف أن فيه خلافا فى فساده وعدمه

وقد اتفق مالك وأبو حنيفة على صحة التعليق فى الطلاق قبل النكاح، والعتق قبل الملك ، فيقول للأجنبية : إن تزوجتك فأنت طالق ، وللعبد ان اشتريتك فأنت حر ، و يلزمه الطلاق إن تزوج ، والعتق إذا اشترى وقد علم أن مالكا وأبا حنيفة يبيحان [1] له أن يتزوج المرأة وأن يشترى العبد وفى المبسوطة عن مالك ـ فيمن حلف بطلاق كل امرأة يتزوجها الى ثلاثين سنة ثم يخاف العنت ـ قال : أرى له جائزا ان يتزوج ولكن ان تزوج طلقت عليه . مع أن هذا النكاح وهذا الشراء ليس فيهما شيء مما قصده الشارع بالقصد الأول ولا بالقصد الثانى، إلا الطلاق والعتق ؛ ولم يشرع النكاح للطلاق ، ولا الشراء للخروج عن اليد ، و إنما شرعا لأمور أخر ، والطلاق والعتاق من التوابع غير المقصودة فى مشروعيتهما. فما جاز هذا إلا لأن وقوع الطلاق أو العتق ثان عن حصول النكاح أو الملك وعن القصد اليه ؛ فالناكح قاصد بنكاحه الطلاق ، والمشترى قاصد بشرائه العتق . وظاهر هذا القصد المنافاة لقصد الشارع ، ولكنه مع ذلك جائز عند هذين الإمامين . و إذا كان كذلك فأحد الأمرين لازم إما جواز التسبب بالمشروع الى مالم يشرع له السبب ، و إما بطلان هذه المسائل

وفى مذهب مالك من هذا كثير جدا ففى المدونة فيمن نكح وفى نفسه أن يفارق [2] أنه ليس من نكاح المتعة . فإذاً اذا تزوج المرأة ليمين لزمته أن يتزوج على امرأته فقد فرضوا المسألة وقال مالك : إن النكاح حلال ، فإن شاء أن يقيم عليه أقام ، و إن شاء أن يفارق فارق ؛ وقال ابن القاسم : وهو مما لا اختلاف فيه بين أهل العلم مما علمنا أو سمعنا . قال وهو عندنا نكاح ثابت الذى [3] يتزوج يريد أن يبر فى يمينه .وهو بمنزلة من يتزوج المرأة للذة يريد أن يصيب منها ،لا يريد حبسها ولا ينوى ذلك ،على ذلك نيته واضماره فى تزويجها . فأمرهما

(١) أى فيحكمان بصحة التسبب مع أنه مما علم أن السبب لم يشرع له
(٢) لكنه لم يحدد مدة ، على ما يأتى لمالك
(٣) أى نكاح الذى الخ

واحد . فان شاءآ أن يقيما أقاما لأن أصل النكاح حلال . ذكرهذه فى المبسوطة . وفى الكافى ـ فى الذى يقدم البلدة فيتزوج المرأة ومن نيته أن يطلقها بعد السفر ـ أن قول الجمهور جوازه

وذكر ابن العربى مبالغة مالك فى منع نكاح المتعة ، وأنه لايجيزه بالنية ؛ كأن يتزوجها بقصد الإقامة معها مدة وان لم يلفظ بذلك . ثم قال : وأجازه سائر العلماء ومثل بنكاح المسافرين . قال : وعندى أن النية لاتؤثر فى ذلك ؛ فإنا لو ألزمناه أن ينوى [1] بقلبه النكاح الأبدى . لكان نكاحاً نصرانياً . فإذا سلم لفظه لم تضره نيته . ألا ترى أن الرجل يتزوج على حسن العشرة رجاء الأبدية ، فإن وجدها وإلا فارق ؛ كذلك يتزوج على تحصيل العصمة ؛ فان اغتبط ارتبط ، وإن كره فارق . وهذا كلامه فى كتاب الناسخ والمنسوخ . وحكى اللخمي عن مالك فمن نكح لغربة أو لهوى ليقضى أربه ويفارق ، فلا بأس

فهذه مسائل دلّت على خلاف ماتقدم فى القاعدة المستدل عليها. وأشدُّها [2] مسألة حل اليمين ، لأنه لم يقصد النكاح رغبة فيه ، وإنما قصد أن يبرّ فى يمينه ؛ ولم يشرع النكاح لمثل هذا . ونظائر ذلك كثيرة ، وجميعها صحيح مع القصد المخالف لقصد الشارع . وما ذلك إلا لأنه قاصد للنكاح أوّلا ثم الفراق ثانيا ؛

---

(١) فرق بين أن ينوى النكاح الابدى وبين الا ينوى النكاح لمدة وهو ما يشترطه مالك . والتنظير أيضا ناب ، لأنه متزوج على الابدية ان حسنت عشرتها . فليس فيه دخول على التوقيت القطعى وهو نكاح المتعة

(٢) وانما كان هذا أشدها لانه قصد الا يدخل بها ولا يرتب المسببات مطلقا على سببها وهو العقد . ولكنه فى الامثلة الاخرى يرتب المسبب ويتمتع لكن لا على الوجه المعروف للشرع فى النكاح مثلا . وظاهر أن الكلام فى الأمثلة التى بعد قوله (وفى مذهب مالك من هذا كثير) ولا يدخل فى المفضل عليه المسائل السابقة من المحلوف بطلاقها والمعلق حريته على مشتراه ، فلا تظهر الافضلية فى الشدة . بل قد يقال العكس ، لان النكاح المقصود به بر اليمين يمكنه أن يرتب عليه حكمته ويستمسك بها . بخلاف المحلوف بطلاقها

وهما قصدان غير متلازمين . فإن جعلتهما متلازمين فى المسألة الأولى[1] بحيث يؤثر أحدهما فى الآخر ، فليكن كذلك فى هذه المسائل . وحينئذ يبطل جميع ماتقدم[2] فعلى الجملة يلزم : إما بطلان هذا كله ، و إما بطلان ماتقدم

فالجواب من وجهين : أحدهما إجمالى ، والآخر تفصيلى . فأما الاجمالى فهو أن نقول : أصل المسألة صحيح لما تقدم من الأدلة .وما اعترض به ليس بداخل تحتها ولا هى منها ، بدليل قولهم بالجواز والصحة فيها .فما اتفقوا منها على جوازه فلسلامته من مقتضى أصل المسألة . وما اختلفوا فيه فلدخوله عند المانعين تحتها ، ولسلامته عند المجيزين ؛ لأن العلماء لايتناقض كلامهم ، ولا ينبغى أن يحمل على ذلك ماوجد الى غيره سبيل . وهذا جواب يكفى المقلد فى الفقه وأصوله ، و يورد على العالم[3] من باب تحسين الظن بمن تقدم من السلف الصالح ، ليتوقف و يتأمل و يلتمس المخرج ولا يتعسف بإطلاق الرد

وأما التفصيلى فنقول : إن هذه لمسائل لاتقدح فيما تقدم ؛ أما مسألة التعليق فقد قال القرافى : إنها من المشكلات على الإمامين ، و إن من قال بشرعية النكاح فى صورة التعليق قبل الملك ، فقد التزم المشروعية مع انتفاء الحكمة المعتبرة فيه شرعا . قال : وكان يلزم أن لايصح العقد على المرأة ألبتة ؛ لكن العقد صحيح إجماعاً . فدل على عدم لزوم الطلاق تحصيلا لحكمة العقد . قال : فحيث أجمعنا على شرعيته دل ذلك على بقاء حكمته ، وهو بقاء النكاح المشتمل على مقاصده . قال : وهذا موضع مشكل على أصحابنا . انتهى قوله . وهو عاضد[4]

---

(١) مسألة نكاح المحلل

(٢) من هذا الاصل وهو أن الدليل يقتضى أن هذا التسبب غير صحيح

(٣) أى المجتهد ، أى يعرض عليه ليتنبه . وذلك من تحسين الظن به

(٤) لان فيه تسليما للقاعدة مآلا وانما الاشكال فى التفريع كما قال : (وكان يلزم الايصح العقد الخ)وقال :(وهذا موضع مشكل على اصحابنا) اى حيث فرعوا ما يتنافى مع القاعدة التى سلموها

لما تقدم . ولكن النظر فيه راجع الى أصل آخر ندرجه أثناء هذه المسألة للضرورة اليه . وهي :

المسألة الثالثة عشرة

وذلك أن السبب المشروع لحكمة لايخلو أن يعلم أو يظن وقوع الحكمة به ، أولا . فإن علم أو ظن ذلك فلا إشكال في المشروعية ، و إن لم يعلم ولا ظن ذلك فهو على ضربين : أحدهما ان يكون ذلك لعدم قبول المحل لتلك الحكمة . أو لأمر خارجي

فان كان الأول ارتفعت المشروعية أصلا ، فلا أثر للسبب شرعاً البتة بالنسبة الى ذلك المحل ؛ مثل الزجر بالنسبة الى غير العاقل إذا جنى ، والعقد على الخمر والخنزير ،والطلاق بالنسبة الى الأجنبية[1] ،والعتق بالنسبة الى ملك الغير[2] وكذلك العبادات و إطلاق التصرفات بالنسبة الى غير العاقل ، وما أشبه ذلك. والدليل على ذلك أمران : «الأول» ان أصل السبب قد فرض أنه لحكمة ، بناء على قاعدة إثبات المصالح حسبما هو مبين في موضعه . فلو ساغ شرعه مع فقدانها جملة لم يصح أن يكون مشروعاً ؛ وقد فرضناه مشروعاً . هذا خلف . «والثاني» أنه لو كان كذلك لزم أن تكون الحدود وضعت لغير قصد الزجر ، والعبادات لغير قصد الخضوع لله ، وكذلك سائر الأحكام . وذلك باطل باتفاق القائلين بتعليل الأحكام .

و أما إن كان امتناع وقوع حكم الاسباب ـ وهي المسببات ـ لأمر خارجي ، مع قبول المحل من حيث نفسه ، فهل يؤثر ذلك الأمر الخارجي في شرعية السبب ؟

---

(١) ، (٢) أي بدون تعليق

أم يجرى السبب على أصل مشروعيته ? هذا محتمل ؛ والخلاف فيه سائغ وللمجيز أن يستدل على ذلك بأمور :

﴿ أحدها ﴾ أن القاعدة الكلّية لاتقدح فيها قضايا الأعيان ولا نوادر التخلف • وسيأتى [١] لهذا المعنى تقرير فى موضعه إن شاء الله

﴿والثانى﴾ ـ وهو الخاص بهذا المكان ـ أن الحكمة إما أن تعتبر بمحلّها وكونه قابلا لها فقط ، و إما أن تعتبر بوجودها فيه • فإن اعتبرت بقبول المحل فقط فهو المدّعَى . والمحلوف بطلاقها فى مسألة التعليق قابلة للعقد عليها من الحالف وغيره ، فلا يمنع ذلك إلا بدليل خاص فى المنع . وهو غير موجود. و إن اعتبرت بوجودها فى المحل [٢] لزم أن يعتبر فى المنع فقدانها مطلقاً لمانع أو لغير مانع؛ كسفر الملك المترفه فإنه لامشقة له فى السفر أو هو مظنة لعدم وجود المشقة ، فكان القصر والفطر فى حقه ممتنعين • وكذلك إبدال الدرهم بمثله .و إبدال الدينار بمثله ، مع أنه لافائدة فى هذا العقد ، وما أشبه ذلك من المسائل التى نجد الحكم فيها جاريا على أصل مشروعيته ، والحكمة غير موجودة

ولا يقال [٣] : إن السفر مظنة المشقة بإطلاق ، و إبدال الدرهم بالدرهم مظنة

---

(١) فى كتاب المقاصد فى المسألة العاشرة .أى فحيث ان المحل قابل فى ذاته ،فتخلف الحكمة فى هذا الفرد بخصوصه لامر خارج لايضر فى اطراد الحكم، كالملك المترفه مثلا لامشقة فى سفره ومع ذلك يطرد معه حكم السفر من قصر وفطر . ولذلك يقال فيمن علق الطلاق على النكاح :المحل قابل للحكمة والمانع خارج ، فيجرى التسبب على أصله

وهذا الدليل عام فى المسائل الفقهية لا يخص موضع تخلف الحكمة عن سببها

(٢) اى فعلا

(٣) أى ردا على اعتبار مجرد قابلية المحل ، وعلى الاستناد فى ذلك الى أن الحكمة غير موجودة فعلا فى مسألة الملك المترفه المسافر ،وكذا فى مسألة ابدال الدينار بمثله،وأمثال ذلك. أى لا يقال نحن لا نقارن خصوص الملك المترفه بمسألة نكاح المحلوف بطلاقها . بل انما يلزم أن نقارن السفر مطلقا بنكاح المحلوف بطلاقها . يعنى والسفر فى ذاته مظنة المشقة وان لم توجد فى بعض الافراد النادرة كالملك مثلا . أما مسألة نكاح المحلوف بطلاقها فليست مظنة

لاختلاف الأغراض باطلاق ، وكذلك سائر المسائل التى فى معناها . فليجز التسبب باطلاق . بخلاف نكاح المحلوف بطلاقها بإطلاق ، فإنها ليست بمظنة للحكمة ، ولا توجد فيها على حال

لأنا نقول : (١) انما نظير السفر بإطلاق ، نكاح الأجنبية باطلاق . فإن قلتم باطلاق الجواز مع عدم اعتبار وجود المصلحة فى المسألة المقيدة ، فلتقولوا بصحة نكاح المحلوف بطلاقها ؛ لأنها صورة مقيدة من مطلق صور نكاح الأجنبيات . بخلاف نكاح القرابة المحرّمة كالأم والبنت مثلا ، فإنها محرّمة بإطلا : فالمحل غير قابل بإطلاق . فهذا من الضرب الأول . و إذا لم يكن ذلك (٢) فلابدّ من القول به فى تلك المسائل . و إذ ذاك يكون بعض الأسباب مشروعا وان لم توجد الحكمة ولا مظنتها ، اذا كان المحل فى نفسه قابلا ؛ لأن قبول المحل فى نفسه مظنة للحكمة و إن لم توجد وقوعاً . وهذا معقول

﴿والثالث﴾ أن اعتبار وجود الحكمة فى محل عيناً لا ينضبط ، لأن تلك الحكمة لاتوجد الا ثانياً عن وقوع السبب . فنحن قبل وقوع السبب جاهلون بوقوعها أو عدم وقوعها . فكم ممن طلق على أثر ايقاع النكاح ، وكم من نكاح فسخ إذ ذاك لطارىء طرأ أو مانع منع . واذا لم نعلم وقوع الحكمة فلا يصح

وجود الحكمة فى أى فرد فضلا عن الفرد النادر . وعلى ذلك لا يصح أن تجعل هذه المسألة من هذا الباب . يعنى فعلى فرض أن المحل قابل فهو قبول ذهنى صرف لا يحتمل تحققه . بخلاف مسألة الملك والدينار ، فالمحل قابل ويتحقق وجود الحكمة فى السفر المطلق . لان المقيس عليه السفر باطلاق . وغالبه تتحقق فيه الحكمة . أما هنا فلا تتحقق الحكمة فى مسألة المحلوف بطلاقها ولا فى فرد

(١) أى فالمقارنة على ماصورتم غير مستقيمة ، لانه يلزم أن يقارن المطلق بالمطلق . والمطلق هنا نكاح الاجنبية حلف بطلاقها أولا . هذاهو الذى يقارن بالسفر مطلقا . فاذا قلتم باطلاق الجواز فى السفر ولو لم تتحقق المشقة فى مثل مسألة الملك ، فلتقولوا باطلاق الجواز فى زواج الاجنبية وان لم تتحقق الحكمة من النكاح فى المحلوف بطلاقها

(٢) اى اذا لم يكن المحل غير قابل ، بل كان قابلا و إن منع منه مانع خارج ، صح التسبب . وتحمل عليه المسائل المتقدمة التى استشكلها القرافى . فينحل الاشكال

توقف مشروعية السبب على وجود الحكمة ؛ لأن الحكمة لا توجد الا بعد وقوع السبب .وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة .وهو دور محال . فاذاً لابد من الانتقال الى اعتبار مظنة قبول المحل لها على الجملة [1] كافياً

وللمانع أيضا أن يستدل على ماذهب اليه بأوجه ثلاثة :

(أحدها) أن قبول المحل إما أن يعتبر شرعاً بكونه قابلا فى الذهن خاصة [2] وان فرض غير قابل فى الخارج ؛ فما لا يقبل [3] لا يشرع التسبب فيه. وإما بكونه توجد حكمته فى الخارج ، فما لا توجد حكمته فى الخارج لا يشرع أصلا كان فى نفسه قابلا لها ذهنا أولا . فان كان الأول فهو غير صحيح ؛ لان الأسباب المشروعة انما شرعت لمصالح العباد ،وهى حكم المشروعية ؛ فما ليس فيه مصلحة ولا

......

(١) انما قال على الجملة ليصح الكلام فتدخل مسألة الملك مثلا ونكاح الأجنبية المحلوف بطلاقها . أما على التفصيل فان اعتباره ينقض كثيرا من المسائل المحكوم فيها باطراد السبب، وهى مالم توجد فيها مظنته فى خصوص المحل مهما كان قابلا وجاء المانع من أمر خارج * لكن يبقى الكلام فى تحديد المعنى الذى أفاده هذا الدليل الثالث . وبالتأمل فيه نجده دليلا ثانيا على عدم صحة اعتبار الحكمة بوجودها فى المحل ، وقد استدل عليه أولا بأنه يلزمه باطل وهو كون المسائل الشرعية المذكورة فى قصر وفطر الملك وابدال الدرهم بالدرهم باطلة مع انها متفق عليها . ثم استدل عليه هنا بأمر عقلى وهو ان الحكمة لا توجد الا بعد وقوع السبب وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة وهو دور باطل . فما أدى اليه وهو اعتبار وجودها فى المحل باطل فلا بد من اعتبار مظنة قبول المحل اجمالا . وعليه فهو وان كان دليلا ثالثا على أصل الموضوع وهو أن الاعتبار بقبول المحل ولو منع من الحكمة امر خارج، الا أنه يشترك مع الدليل الثانى فى الفرض الذى بنيا عليه وهو اعتبار الحكمة بوجودها فى المحل . وهذا الفرض كان احد فرضين ادرجهما تحت قوله (والدليل الثانى) فحصل بهذا الصنيع شىء من الغموض فى وضع هذا الدليل الثالث وتوجيهه . فما جعله الدليل الثانى فى الحقيقة تحته الدليلان الثانى والثالث

بقى شىء آخر وهو قوله (وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة .هذا غير ظاهر فان المفروض هو ان اعتبار السبب بعد وجود الحكمة لا وجوده ولا يحصل الدور الا بناء على ما فرضه من توقف كل من الوجودين على الآخر لان توقف وجود الحكمة على وقوع السبب ثم توقف إعتبار السبب ومشروعيته على وجود الحكمة لا دور فيه فلا يتم هذا الدليل اذا لوحظ فيه مسألة الدور ولكنه يمكن تمامه بما قاله قبل الكلام فى مقدمات الدور

(٢) كنكاح المحلوف بطلاقها مثلا فان فرض حصول الحكمة فيها عقلا مع وجود هذا التعليق غير محال

(٣) أى ذهنا . وأما مايقبل ولو ذهنا فقط فيشرع فيه التسبب

هو مظنة مصلحة موجودة فى الخارج ، فقد ساوى مالا يقبل (١) المصلحة لا فى الذهن ولا فى الخارج، من حيث المقصد الشرعى . واذا استويا امتنعا أو جازا ؛ لكن جوازهما يؤدى الى جواز ما اتفق على منعه . فلابد من القول بمنعهما مطلقا . وهو المطلوب

(والثانى) أنا لو أعملنا السبب هنا ، مع العلم بأن المصلحة لا تنشأ عن ذلك السبب ولا توجد به ، لكان ذلك نقضاً لقصد الشارع فى شرع الحكم ؛ لأن التسبب هنا يصير عبثاً . والعبث لا يشرع ، بناء على القول بالمصالح . فلا فرق بين هذا و بين القسم الأول . وهذا هو معنى كلام القرافى (٢)

(والثالث) أن جواز ما أجيز من تلك المسائل ، إنما هو باعتبار (٣) وجود الحكمة ؛ فان انتفاء المشقة بالنسبة الى الملك المترفه غير متحقق ، بل الظن بوجودها غالب ؛ غير أن المشقة تختلف باختلاف الناس ولا تنضبط ، فنصب الشارع المظنة فى موضع الحكمة ، ضبطاً للقوانين الشرعية : كما جعل التقاء الختانين ضابطاً لمسبباته المعلومة ، وان لم يكن الماء عنه ؛ لأنه مظنته . وجعل الاحتلام مظنة حصول العقل القابل للتكليف ؛ لانه غير منضبط فى نفسه . الى أشياء من ذلك كثيرة . وأما ابدال الدرهم بمثله ، فالمماثلة من كل وجه قد لا تتصور عقلاً ؛ فإنه ما من متماثلين إلا و بينهما افتراق ولو فى تعيينهما ، كما أنه ما من مختلفين إلا و بينهما مشابهة ولو فى نفى ماسواهما عنهما . ولو فرض التماثل من كل وجه فهو نادر ، ولا يعتد بمثله أن يكون معتبراً . والغالب المطرد اختلاف الدرهمين و الدينارين ولو بجهة الكسب (٤) . فأطلق الجواز لذلك . واذا كان ذلك

---

(١) وذلك كنكاح القرابة المحرمة المتفق على منعه

(٢) أى فى قوله: (وكان يلزم ألا يصح العقد ألبتة)

(٣) أى فلا بد من وجود مظنة الحكمة تفصيلا . وهى موجودة كذلك فى مسألة الملك. والمشقات متفاوتة فى الاشخاص والأحوال ، حتى الملك المترفه يحصل له مشقة فى السفر تناسبه. واذا فرض أنه لم يحصل له مشقة فلا يضر ، لان الضابط هو المظنة وهى متحققة فيه ، دون مسائل النكاح والعتق المتقدمة لأنه لا يوجد فيها مظنة الحكمة مطلقا بل مقطوع فيها بعدم ترتب الحكمة عليها

(٤) اى البرىء من الشبهة وغير البرىء ، أى فان لم يوجد اختلاف فى ذات الدينارين وأوصافها اللازمة ، فقد يوجد بأوصاف أخرى لاحقة لها كما أشار اليه

كذلك ، فلا دليل فى هذه المسائل على مسألتنا

فصل

وقد حصل فى ضمن [١] هذه المسألة الجواب عن مسألة التعليق . وأما مسألة النكاح للبر فى اليمين وما ذكر معها[٢]، فإنه موضع فيه احتمال للاختلاف؛ وإن كان وجه الصحة هو الأقوى فمن نظر إلى أنه نكاح صدر من أهله فى محله القابل له كما تقدم بسطه ، لم يمنع . ومن نظر الى أنه ــ لما كان له نية المفارقة أو كان مظنة لذلك ــ أشبه النكاح المؤقت ، لم يجز . هذا وان كان ابن القاسم لم يحك فى مسألة نكاح البر خلافاً ، فقد غمزه هو أو غيره بأنه لا يقع به الإحصان. وهذا كاف فيما فيه من الشبهة . فالموضع مجال نظر المجتهدين . واذا نظرنا الى مذهب مالك ، وجدنا نكاح البر نكاحاً مقصوداً لغرضه المقصود ، لكن على أن يرفع حكم اليمين وكونه مقصودا به رفع اليمين ، يكفى بأنه قصد للنكاح المشروع الذى تحل به المرأة للاستمتاع وغيره من مقاصده؛ إلا أنه يتضمن رفع اليمين وهذا غير قادح . وكذلك النكاح لقضاء الوطر مقصود أيضاً ؛ لأن قضاء الوطر من مقاصده على الجملة . ونية الفراق بعد ذلك أمر خارج الى ما بيده من الطلاق الذى جعل الشارع له . وقد يبدو له فلا يفارق . وهذا هو الفرق بينه وبين نكاح المتعة . فإنه فى نكاح المتعة بان على شرط التوقيت

وكذلك نكاح التحليل لم يقصد به مايقصد بالنكاح ؛ انما قصد به تحليلها

---

(١) بناء على القول باجراء السبب على اصله ولو لم توجد الحكمة بالفعل متى كان المحل قابلا فى ذاته وكان المانع خارجا عنه

(٢) هذه المسائل أيسر كثيرا من مسألة التعليق ، لأن التعليق لا يتأتى فيه تحقق الحكمة بوجه . أما هذه فانها لا مانع من تحقق الحكمة فيها ووجود منافع النكاح ومقاصده الشرعية . غايته أنه لا يسها قصد قضاء اللذة ولو لم ينو التمسك بها ، أو حل اليمين يعني والغالب أنه لا يتمسك بها ، أو قضاء شهوته مدة اقامته حتى اذا سافر فارق ، وهكذا من المقاصد التى لا تناسب الزوجية أو لا تتفق مع المعتبر فيها ، وكلها لا تنافى تحقق المقاصد المشروعة بالنكاح . فصار الفرق أن كلا من التعليق وهذه المسائل المحل فيها قابل لحصول الحكمة لكن يوجد فى الاول مانع من الحصول وفى هذه المسائل لا مانع منه

المطلق الأول، بصورة نكاح زوجٍ غيره، لابحقيقته. فلم يتضمن غرضا من أغراضه التى شرع لها. وأيضًا فمن حيث كان لأجل الغير، لايمكن فيه البقاء معها عرفاً أو شرطاً، فلم يمكن أن يكون نكاحاً يمكن استمراره. وأيضا فالنص[1] يمنعه عتيد؛ فيوقف عنده. على أنه لو لم يكن فى نكاح المحلِّل تراوض ولا شرط، وكان الزوج هو القاصد لذلك، فإن بعض العلماء يصحح هذا النكاح؛ اعتباراً بأنه قاصد الاستمتاع على الجملة، ثم الطلاق. فقد قصد على الجملة مايقصد بالنكاح من أغراضه المقصودة، ويتضمن[2] ذلك العود الى الأول ان اتفق، على قول، ولا يتضمنه على قول. وذلك بحكم التبعية. و إن كان هذا من الأقوال المرجوحة، فلا يخلو من وجه من النظر.

ومما يدلّ على أن حل اليمين اذا قصد بالنكاح لايقدح فيه، أنه لو نذر أو حلف على فعل قربة من صلاة أو حج أو عمرة، أو صيام أو ماأشبه ذلك من العبادات، أنه يفعله ويصح منه قربة. وهذا مثله فلو كان هذا من اليمين وشبهه قادحا فى أصل العقد، لكان قادحا فى أصل العبادة؛ لان شرط العبادة التوجه بها الى

---

(١) (لعن الله المحلل والمحلل له) ولعل هذا هو الوجه الوجيه. والا فالتعليق أشد منه بعدا عن صحة التسبب، لانه لا يترتب عليه مقصد من مقاصد النكاح. بخلاف نكاح التحليل الذى لابد فيه من الوطء وقد يبدو له فلا يفارق كما حصل كثيرا فيكون كقضاء الوطر، ولكن ورد النص فيه بخصوصه لمعنى خاص ومفسدة أخلاقية رأى الشارع دفعها بتحريمه. وأنت إذا تأملت قوله بعد (اذا لم يكن تراوض ولا شرط وكان الزوج هو القاصد فان بعض العلماء يصحح النكاح اعتبارا بأنه الخ) تعلم وجه ماقلنا وان مسألة المنع لا ترجع الى عدم وجود منافع النكاح الشرعية، لانها حاصلة على الجملة. ولا الى القصد، لأنه مع حصول القصد من الزوج وهو صاحب الشأن صح النكاح. فالكلام فى هذا التراوض المهين للزوج والزوجة والمحلل المؤدى الى انحطاط الاخلاق وقبول الجميع ما يشبه الزنا بمن تعتبر زوجة للاول ومحرما له حتى فى هذا الوقت نفسه فى نظرهم. وهذا أمر يصح أن يرجع فيه للوجدان ليعلم مقدار مايصيب الكرامة وعزة النفس من جرائه

(٢) أى يتضمن نكاح التحليل مع مقاصد النكاح الاصلية ـ قصده أن تعود إلى الزوج الاول ان كان هناك اتفاق وشرط. وقال بعضهم بل لا يتضمن حتى مع الشرط، وانما هو أمر تبعى وليس مقصودا أصليا فلا يمنع صحة العقد

المعبود قاصداً بذلك التقرب اليه . فكما تصح العبادة المنذورة أو المحلوف عليها وإن لم يقصد بها إلاّ حل اليمين ـ وإلا لم يبرّ فيه ـ فكذلك هنا ، بل أَوْلى . وكذلك من حلف أن يبيع سلعة يملكها ، فالعقد ببيعها صحيح وإن لم يقصد بذلك إلا حلّ اليمين . وكذلك ان حلف أن يصيد أو يذبح هذه الشاة ، أو ماأشبه ذلك

وهذا كله راجع إلى أصلين :

(أحدهما) أن الأحكام المشروعة للمصالح لايشترط وجود المصلحة فى كل فرد من أفراد محالّها ، وإنما يعتبر أن يكون مظنة [1] لها خاصة .

(والثانى) أن الأمور العادية انما يعتبر فى صحتها أن لاتكون مناقضة لقصد الشارع . ولا يشترط ظهور الموافقة . وكلا الأصلين سيأتى ان شاء الله تعالى

فصل

والقسم الثالث [2] من القسم الأول هو أن يقصد بالسبب مسبباً لايعلم ولا يظن أنه مقصود الشارع أو غير مقصود له . وهذا موضع نظر ، وهو محل إشكال واشتباه . وذلك أنا لو تسببنا لأمكن أن يكون ذلك السبب غير موضوع لهذا المسبب المفروض ؛ كما أنه يمكن أن يكون موضوعاً له ولغيره . فعلى الأول يكون التسبب غير مشروع . وعلى الثانى يكون مشروعاً . وإذا دار العمل بين أن يكون مشروعاً أو غير مشروع ، كان الإقدام على التسبب غير مشروع

لايقال : إن السبب قد فرض مشروعاً على الجملة ؛ فلم لايتسبب به ؟

(١) أى على الجملة . والا فنكاح حل اليمين مظنة الا يترتب عليه شىء من مقاصد النكاح المذكورة فيماسبق وأمثالها ، وان كان قد يترتب . وقلنا على الجملة أى باعتبار أنه مطلق نكاح أجنبية مستوف للأركان والشروط . وقوله خاصة توكيد للحصر المستفاد من انما

(٢) يظهر أن هذا الموضع يدخل تحت قاعدة الامور المشتبهات

لأنا نقول : انما فرض مشروعاً بالنسبة الى شيء معين مفروض معلوم ، لا مطلقاً . وإنما كان يصح التسبب مطلقاً إذا علم شرعيته لكل مايتسبب عنه على الإطلاق والعموم . وليس مافرضنا الكلام فيه من هذا . بل علمنا أن كثيرا من الأسباب شرعت لأمور تنشأ عنها ، ولم تشرع لأمور وإن كانت تنشأ عنها وتترتب عليها ؛ كالنكاح فإنه مشروع لأمور كالتناسل وتوابعه ، ولم يشرع عند الجمهور للتحليل ولا ماأشبهه . فلما علمنا أنه مشروع لأمور مخصوصة كان ماجهل كونه مشروعاً له مجهول الحكم . فلا تصح مشروعية الإقدام حتى يعرف الحكم

ولا يقال : الأصل الجواز

لأن ذلك ليس على الإطلاق . فالأصل فى الأبضاع المنع الا بأسباب مشروعة . والحيوانات الأصل فى أكلها المنع حتى تحصل الذكاة المشروعة . الى غير ذلك من الأمور المشروعة بعد تحصيل أشياء ، لا مطلقاً . فإذا ثبت هذا وتبين مسبب لاندرى : أهو مما قصده الشارع بالتسبب المشروع أم مما لم يقصده ، وجب التوقف حتى يعرف الحكم فيه . ولهذا قاعدة يتبين بها ماهو مقصود الشارع من مسببات الأسباب وما ليس بمشروع . وهى مذكورة فى كتاب المقاصد

المسألة الرابعة عشرة

كما أن الأسباب المشروعة يترتب عليها أحكام ضمنا ، كذلك غير المشروعة يترتب عليها أيضاً أحكام ضمنا ؛ كالقتل يترتب عليه القصاص ، والديةُ فى مال الجانى أو العاقلة ، وغرم القيمة ان كان المقتول عبدا ، والكفارة . وكذلك التعدى يترتب عليه الضمان والعقوبة . والسرقة يترتب عليها الضمان والقطع ،

وما أشبه ذلك من الأسباب الممنوعة فى خطاب التكليف ، المسببة لهذه الأسباب فى خطاب الوضع

وقد يكون هذا السبب الممنوع يسبب مصلحة[1] من جهة أخرى ليس ذلك سببا فيها ؛ كالقتل يترتب عليه ميراث الورثة ، و إنفاذ الوصايا ، وعتق المدبَّرين ، وحرية أمهات الأولاد والأولاد . وكذلك الإتلاف بالتعدى يترتب عليه ملك المتعدى المتلَف ، تبعا لتضمينه القيمة والغصب يترتب عليه ملك المغصوب اذا تغير فى يديه ، على التفصيل المعلوم ، بناء على تضمينه . وما أشبه ذلك

فأما الضرب الأول فالعاقل لا يقصد التسبب اليه ؛ لأنه عين مفسدة عليه ، لا مصلحة فيها . وانما الذى من شأنه أن يُقصد ، الضرب الثانى . وهو إذا قصد فالقصد اليه على وجهين :

(أحدهما) أن يقصد به المسبب الذى منع لأجله لا غير ذلك ؛ كالتشفى[2] فى القتل ، والانتفاع المطلق فى المغصوب والمسروق . فهذا القصد غير قادح فى فى ترتب الاحكام التبعية المصلحية . لأن أسبابها اذا كانت حاصلة حصلت

(١) أى يترتب عليه أمر معتد به شرعا له أحكامه ومستتبعاته ، وان كان السبب الممنوع لم يقصد به ذلك فى نظر الشارع ، كما تقدم فى النكاح يترتب عليه الطلاق وان لم يكن من مقاصده ، لأنه لاطلاق الا فى ملك عصمة . الا أن هذا يمكن أن يقال فى كل ما تضمنته الأسباب الممنوعة لأنها غير مقصودة بالتسبب . بخلاف المشروعة فبعض ماينبنى عليها مقصود بالتسبب

(٢) هل يعتبر شفاء النفس من غيظها بقتل من غاظها مصلحة ؟ وكذا مطلق الانتفاع بالمسروق والمغصوب بقطع النظر عما يترتب عليهما من الملك . الظاهر أن ذلك كله لا يسمى مصلحة أعنى أمرا معتدا به شرعا له أحكام ، كالملك فهو مصلحة لها توابع كثيرة . وعليه فلا يظهر وجه لادراج هذا فى الضرب الثانى الذى يترتب عليه مصلحة . وكان يجمل به أن يجعله أمرا ثالثا غير الضربين المذكورين . يرشدك الى أن التشفى وما معه ليس مصلحة بالمعنى المقصود قوله (فهذا القصد غير قادح فى ترتب الاحكام المصلحية) يعنى كالملك المغصوب ، فيؤخذ منه أن التشفى ليس حكما مصلحيا

مسبباتها ، إلا من باب سد الذرائع ؛ كما فى حرمان القاتل وإن كان لم يقصد إلا التشفى ، أو كان القتل خطأ ، عند من قال بحرمانه . ولكن[1] قالوا اذا تغير المغصوب فى يد الغاصب أو أتلفه ، فإن من أحكام التغير أنه إن كان كثيرا فصاحبه غير مخير فيه ، ويجوز للغاصب الانتفاع به على ضمان القيمة ، على كراهية عند بعض العلماء ، وعلى غير كراهية عند آخرين

وسبب ذلك أن قصد هذا المتسبب لم يناقض قصد الشارع فى ترتب هذه الأحكام ؛ لأنها ترتبت على ضمان القيمة أو التغير أو مجموعهما . وإنما ناقضه فى إيقاع السبب المنهى عنه . والقصد الى السبب بعينه ليحصل به غرض مطلق ، غير القصد الى هذا المسبب بعينه الذى هو ناشىء عن الضمان أو القيمة أو مجموعهما . وبينهما فرق . وذلك أن الغصب يتبعه لزوم الضمان على فرض تغيره . فتجب القيمة بسبب التغير الناشىء عن الغصب . وحين وجبت القيمة وتعينت ، صار المغصوب لجهة الغاصب ملكا له ؛ حفظا لمال الغاصب أن يذهب باطلا بإطلاق . فصار ملكه تبعاً لإيجاب القيمة عليه ، لا بسبب الغصب . فانفك

(١) بالتأمل يعرف الفرق بين القتل والغصب . حيث أجروا قاعدة سد الذرائع فى الاول دون الثانى . فرتبة النفس فى حفظ الضروريات غير مرتبة المال . وأيضا فى الغصب لا يضيع على المغصوب منه شىء ، فيمكن تدارك حفظ ماله بالقيمة ، ولا يتأتى ذلك فى النفس بعد القتل . ويمكن لكل قاتل ادعاء قصد التشفى ولو كان قاصدا للتوابع كالميراث ، لانه أمر مستور عنا . فلو أخذ بهذا لطاحت نفوس وهدرت دماء وراء ستار قصد التشفى فقط

(٢) أى فقصد الغاصب بالغصب الى مجرد الانتفاع بقطع النظر عن الملك غير القصد من الغاصب بالغصب الى الملك . وحيث ان الاخير لم يحصل منه فلا يقال: كيف يملك بسبب الغصب وقد ناقض قصد الشارع حيث لم يجعل الغصب سببا فى الملك ؟ فانه إنما ناقض فى فعل السبب الممنوع وسبب الملك هنا ليس هو الغصب الممنوع ، بل السبب التغير والضمان وان ترتبا عليه . فلم ينبن الملك على سبب ناقض فيه قصد الشارع * ويبقى الكلام فيما لو قصد بالغصب التملك ولم يغيره بنفسه بل حصل فيه . وجب فوت المغصوب بدون ارادته . هل يكون حكمه صحة تملكه بالقيمة أم لا ؟ لم يفرقوا فى الفروع بين القصدين فى حصل . وجب الفوت ، كأنهم لم يفرقوا فى قتل العمد بين القصدين التشفى وغيره فى حرمانه من توابع السبب التى تعود على القاتل بالمصلحة

القصدان . فقصد القاتل التشفّي، غير قصده لحصول الميراث . وقصد الغاصب الانتفاع ، غير قصده لضمان القيمة وإخراج المغصوب عن ملك المغصوب منه . وإذا كان كذلك ، جرى الحكم التابع الذى لم يقصده القاتل والغاصب على مجراه ، وترتب نقيض مقصوده [1] فيما قصد مخالفته . وذلك عقابُه وأخذُ المغصوب من يده أو قيمته . وهذا ظاهر إلا ما سدّت فيه الذريعة

(والثانى) أن يقصد توابع السبب ، وهى التى تعود عليه بالمصلحة ضمنا ؛ كالوارث يقتل المورث ليحصل له الميراث ، والموصَى له يقتل الموصِي ليحصل له الموصَى به ، والغاصب يقصد ملك المغصوب فيغيره ليضمن قيمته ويتملكه ، وأشباه ذلك . فهذا التسبب باطل ؛ لأن الشارع لم يمنع تلك الأشياء فى خطاب التكاليف ليحصل بها فى خطاب الوضع مصلحة . فليست إذاً بمشروعة فى ذلك التسبب . ولكن يبقى النظر : هل يعتبر فى ذلك التسبب المخصوص كونه مناقضا فى القصد لقصد الشارع عينا [2]، حتى لا يترتب عليه ماقصده المتسبب . فتنشأ من هنا قاعدة (المعاملة بنقيض المقصود) ويطلق الحكم باعتبارها إذا تعين ذلك القصد المفروض؟ وهو مقتضى [3] الحديث فى حرمان القاتل الميراث ، ومقتضى الفقه فى حديث [4] المنع من جمع المفترق وتفريق المجتمع خشية الصدقة؛

(١) وهو مطلق الانتفاع بلا مقابل

(٢) فقد قصد بالسبب بعينه الى المسبب بعينه الذى لم يجعله الشارع من أسبابه. فليس الغصب والسرقة مثلا من أسباب الملك فى نظر الشارع، ولكنه قصد الى ذلك، فيكون قصده بعينه، ناقضاً لقصد الشارع بعينه

(٣) وان كان الحديث لم يفرق فى القصد، بل قال (القاتل لا يرث) فاذا كان قاصداً الميراث بالقتل فظاهر . وان لم يظهر قصده عومل بذلك أيضا سداً للذريعة . ولو قال مقتضى الفقه فى الحديثين كان أحسن

(٤) هو الحديث الطويل الذى كتبه أبو بكر رضى الله عنه الى أنس حين وجهه الى البحرين وفيه : (لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة) أخرجه البخارى وأبو داود والنسائى. فيؤخذ منه المعاملة بنقيض المقصود فيما قصد فيه مخالفة التسبب الشرعى

وكذلك ميراث المبتوته فى المرض ، أو تأبيد التحريم على من نكح فى العدة . الى كثير من هذا . أو يعتبر جعل الشارع ذلك سببا للمصلحة المترتبة ، ولا يؤثر فى ذلك قصد هذا القاصد . فيستوى فى الحكم مع الأول ؟ هذا مجال للمجتهدين فيه اتساع نظر ، ولا سبيل إلى القطع بأحد الامرين . فلنقبض عنان الكلام فيه

﴿النوع الثانى فى الشروط، والنظر فيه فى مسائل﴾

المسألة الأولى

ان المراد بالشرط فى هذا الكتاب ما كان وصفا مكملا لمشروطه فيما اقتضاه ذلك المشروط ، أو فيما اقتضاه الحكم فيه ؛ كما نقول ان الحول أو امكان النماء

(٢) يؤخذ من شراح ابن الحاجب أنه كما أن المانع نوعان مانع للسبب ومانع للحكم فكذا الشرط شرط للسبب وشرط للحكم . وأن الشرط مطلقا فى الحقيقة يرجع الى أنه مانع ، لكن بجهة عدمه ، والمسمى مانعا منعه بجهة وجوده ، وأن شرط السبب يشتمل عدمه على أمر ينافى حكمة السبب . مثاله البيع سبب فى ثبوت الملك ، وحكمته حل الانتفاع ، وشرطه القدرة على تسليم المبيع ، وعدم القدرة يقتضى العجز عن الانتفاع ، وهو يخل بحكمة حل الانتفاع . وشرط الحكم اختلفت عباراتهم فيه : فمن قائل ان عدمه يقتضى حكمة تنافى حكمة الحكم . وعند تطبيقه يتعسر وجود حكمتين مطردتين متنافيتين . فلذلك قال غيره : شرط الحكم ما اشتمل عدمه على حكمة تنافى نفس الحكم . ومثلوه بالصلاة فهى سبب للحكم وهو ترتب الثواب وعدم العقاب ، وحكمة الصلاة التوجه لجناب القدس ، وشرطها الطهارة ، فعدم الطهارة يشتمل على أمر هو مخالفة الشارع فى جعله الطهارة شرطا للثواب ، وهذا ينافى الحكم وهو حصول الثواب وعدم العقاب ، وان كانت حكمة الصلاة وهى مطلق التوجه لجناب القدس موجودة فيما هو مسمى الصلاة ولو بدون الطهارة ، وعليه فشرط السبب عدمه يخل بحكمة السبب فيخل بتسبب الحكم عنه أيضا . وشرط الحكم يخل بالحكم وان كانت حكمة السبب موجودة ، فلنعد الى بيان كلام المؤلف ومقارنته بما قالوه :

يقول ان الشرط ما كان مكملا للمشروط فيما اقتضاه المشروط . اى فيما ترتب على المشروط من الحكمة ، أى واذا كان مكملا له فى حكمته فعدم الشرط مخل بحكمته . ولا يخفى أن هذا هو شرط السبب . ثم قال أو فيما اقتضاه الحكم فيه ، أى يكون الشرط مكملا للمشروط لا فى حكمته هو بل فى الحكمة التى اقتضاها الحكم الحاصل بسبب هذا المشروط ، واذا كان كذلك فعدمه يقتضى حكمة تخل بحكمة الحكم ، ولا يخفى أن هذا هو شرط الحكم على الرأى الأول الذى اعترض بأنه يتعسر تطبيقه على كل شرط للحكم ، لاستدعائه حكمتين متنافيتين : احداهما فى عدم الشرط والاخرى فى الحكم ، وهو مالم يذكروا له مثالا فضلا عن واطراده

مكمّل لمقتضى الملك أو لحكمة الغنى ، والإحصان مكمل لوصف الزنى في إقتضائه للرجم ، والتساوى فى الجرمة مكمل لمقتضى القصاص أو لحكمة الزجر ، والطهارة والاستقبال وستر العورة مكملة لفعل الصلاة أو لحكمة الانتصاب للمناجاة والخضوع ، وما أشبه ذلك . وسواء علينا أكان وصفا

وقد علمت مثاله على الرأى الثانى . وهو يريد بادماج النوعين فى تعريف واحد جعل الشرط نوعا واحدا كما سيأتى له ذلك فى المانع أيضا ويجعل ذلك اصطلاحه . أما أمثلته : فالمثال الأول لشرط السبب لأن ملك النصاب سبب لوجوب الزكاة ، وحكمته التى اقتضاها وصف الغنى، وشرط هذا السبب المكمل له فى هذه الحكمة الحول وبعبارة أخرى امكان النماء، لأن استقرار حكم الملك انما يكون بالتمكن من الانتفاع به فى وجوه المصالح فقدر له حول جعل مناطا لهذا التمكن الذى يظهر به وجه كونه غنيا، فعدم الشرط وهو التمكن ينافى حكمة السبب وهى الغنى ، وعليه فتى اختلت حكمة السبب لعدم الشرط فلا يترتب الحكم أيضا. فقوله أو لحكمة الغنى تنويع فى العبارة أى أن مايقتضيه الملك هو الحكمة التى هى وصف الغنى. وكذا يقال فى امثاله الآتية بعد* ومثاله الثانى لشرط الحكم فالزنا سبب لحكم هو الرجم ، وحكمته حفظ النسل وبقاء النوع الانسانى أى حكمة ترتب الحكم عليه وشرعيته عنده حفظ النسل، وشرطه الاحصان فاذا عدم الاحصان كان محذورا فعدم الحكم وهو الرجم مع بقاء حكمة السبب وهى حفظ النسل لأن حفظ النسل يحصل برجم المحصن وغير المحصن . ولا يخفى عليك أنه لايظهر فى مثاله هذا تطبيقه على ماجرى عليه من أن شرط الحكم مكمل لحكمة الحكم التى اقتضاها لانه لايوجد فيه حكمتان متنافيتان بين عدم الشرط والحكم. أما على الرأى الثانى فظاهر كما صورناه *ومثاله الثالث من شرط السبب فالقتل العمد العدوان سبب فى القصاص، وحكمته المترتبة من شرعية الحكم عنده الزجر واستتباب الأمن وشرطه التكافؤ بحيث لايقتل الأعلى بالأدنى فاذا عدم الشرط وهو التكافؤ اختلت حكمة السبب وهى الزجر واستتباب الامن لانه يترتب على قتل الاعلى بالادنى مفسدة ونزاع وهرج لانه لاتقبله النفوس، فعدم الشرط مخل بحكمة السبب فلا حكم أيضا* ومثاله الرابع من شرط السبب أيضا فالصلاة سبب للثواب ، وحكمتها الانتصاب للمناجاة بالخضوع والادب ، والطهارة شرطها، وعدم الطهارة ينافى حكمة الخضوع والادب فلا يترتب الحكم وهو الثواب

وقوله سواء علينا الخ يشير به الى ماقالوه فى تقسيم الحكم الوضعى الى ماجعله الشارع علة وما جعله سببا وما جعله علامة وما جعله ركنا الخ كما جاء فى تحرير الكمال وشرحه أن الذى وضعه الشارع لحكم فكان ذلك الحكم موقوفا عليه ان كانت المناسبة ظاهرة بين ماوضع وبين الحكم المشروع لذلك الموضوع يعنى بحيث تتلقاه العقول السليمة بالقبول والتسليم بأن هذا يترتب عليه عند العقل هذا الحكم فيسمى وضع العلة كالقتل العمد العدوان الموجب لانتشار العدوان وجعله الشارع علة القصاص لابطال انتشار القتل المذكور. فالعقول السليمة تقبل ترتب هذا الحكم على هذه العلة لان ملاءمته ظاهرة وأما ان كانت المناسبة غير ظاهرة الا بوسائط وفى الجملة بحيث يقال

للسبب أو العلة ، أو المسبب أو المعلول ، أو لمحالها ، أو لغير ذلك مما يتعلق به مقتضى الخطاب الشرعي • فانما هو وصف من أوصاف ذلك المشروط • ويلزم من ذلك أن يكون مغايراً له ، بحيث يعقل المشروط مع الغفلة عن الشروط ، وإن لم ينعكس • كسائر الأوصاف مع الموصوفات حقيقة أو اعتبارا . ولا فائدة فى التطويل هنا فإنه تقرير اصطلاح

ان هذا الموقوف عليه يفضى الى الحكم فى الجملة فيسمى وضع السبب كملك النصاب فانه يفضى الى الغنى فى الجملة وهو يفضى الى طلب الزكاة. وان كان جعله الشارع دلالة على الحكم وليس فيه مناسبة ظاهرة ولا افضاء فهو وضع العلامة كالأوقات للصلاة الخ ماقال. فالمؤلف يقول إن المنظور اليه فى الشرط انما هو أن يكون مكملا للمشروط سواء أكان الشرط وصفا لما يسمونه سببا يعنى كالمثال الثانى وهو ملك النصاب فالشرط وهو التمكن من النماء وصف له فتقول يشترط فى النصاب أن يكون متمكنا من نمائه وكما تقول يشترط فى الملك أن يكون تاما، أم كان الشرط وصفا لما يسمونه علة كما فى شرط التكافؤ فى القتل العمد فتقول يشترط فى القتل العمد لترتب القصاص أن يحصل من مكافئ للمقتول، أم كان وصفا لما يسمى مسببا كما تقول يشترط فى الملك المسبب من صيغة البيع كونه برضى المتعاقدين، أم كان وصفا لما يسمى معلولا كما تقول يشترط فى القصاص المعلول للقتل العمد أن يكون من الحاكم أو جماعة المسلمين، أم وصفا لمحالها كما تقول يشترط فى القتل الذى يوجب القصاص أن يصدر من عاقل فهو وصف لمحل القتل الذى هو العلة، أم وصفا لمحل المسبب كما تقول يشترط فى ملك المبيع بالعقد أن يكون منتفعا به فكونه منتفعا به قائم بالمبيع الذى تعلق به الملك يعنى فالمدار على أن يكون الشرط مكملا للمشروط فى حكمته أو حكمة الحكم الذى ترتب عليه وهذا شامل لكل الشروط مهما نظرت اليها بكونها وصفا لاى شىء مما ذكروه من هذه الانواع. كما أنه شامل أيضا للشروط التى هى أوصاف حقيقية كما تقول يشترط فى وجوب الصلاة العقل والبلوغ، أو اعتبارية كما تقول يشترط لصحتها طهارة الحدث ولصحة الشهادة الحرية. فالأولان وصفان حقيقيان والأخيران اعتباريان ثبوتهما بمجرد اعتبار الشارع

وبهذا البيان تعلم أنه لم يخالف اصطلاحهم الا فى العبارة وجعل النوعين للشرط مندرجين فى عبارة واحدة مع أنك ترى فيها النوعين صريحين ولكنه يريد أن يجعل الشرط شرطا للسبب مطلقا الا انه تارة يكون مكملا لحكمته هو ، او مكملا لحكمة الحكم المترتب عليه والمآل واحد. وسيأتى له فى المانع جعله قسما واحدا وهو مانع السبب فقط كما هو صريح تعريفه له وادراجه الأمثلة التى ذكروها للنوعين تحته وسيأتى الكلام معه فيه * لا يقال انه لم يذكر فى الشرط أن عدمه ينافى أو لا ينافى وانما اعتبر كونه مكملا وهم قد اعتبروا فيه المنافاة . فاصطلاحه بعيد عن اصطلاحهم . لانا نقول أولا أن عدم المكمل ينافى كمال المكمل سواء أكان سببا أم حكما فهو آيل الى كلامهم . وثانيا فان الشرط والمانع من باب واحد كلاهما يعد مانعا ولا فرق الا أن هذا مانع بجهة عدمه وقد صرح فى المانع بالتنافى بين مقتضى المانع وعلة الحكم كما يأتى فلا معنى لاعتبار التنافى فى أحد المانعين دون الآخر. وبالجملة فقد أراد أن يخالف الاصطلاح كما يقول وأوجز حتى صار الكلام ألغازا فاضطررنا الى هذا الاطناب والله أعلم

المسألة الثانية

واذ ذكر اصطلاح هذا الكتاب فى الشرط ، فليذكر اصطلاحه فى السبب والعلة، والمانع

فأما السبب فالمراد به ما وضع[1] شرعاً لحكم لحكمة يقتضيها ذلك الحكم ؛ كما كان حصول النصاب سببا فى وجوب الزكاة ، والزوال سببا فى وجوب الصلاة ، والسرقة سببا فى وجوب القطع ، والعقود أسبابا فى اباحة الانتفاع أو انتقال الأملاك ، وما أشبه ذلك

وأما العلة فالمراد بها الحِكَم والمصالح التى تعلقت[2] بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التى تعلقت بها النواهى ؛ فالمشقة علة فى إباحة القصرِ والفطرِ فى السفر. والسفرُ هو السبب الموضوع سببا للإباحة . فعلى الجملة ، العلة هى المصلحة نفسها أو المفسدة ، لا مظنّتها[3] ؛ كانت ظاهرة أو غير ظاهرة ، منضبطة أو غير منضبطة وكذلك نقول فى قوله عليه الصلاة والسلام : « لا يَقضِي القاضى وهو غَضبان[4] » فالغضب سبب . وتشويش الخاطر عن استيفاء الحجج هو العلة[5] . على أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباطِ ما بينهما . ولا مشاحّة فى الاصطلاح

وأما المانع فهو السبب المقتضى لعلةٍ تُنافى علة ما منع[6] ؛ لأنه إنما يطلق

---

(١) أى وصف ظاهر منضبط بخلاف العلة فلا يلزم فيها الوصفان كما سيقول . وقوله لحكم أى وضعى أو تكليفى . فاباحة الانتفاع حكم تكليفى ، وانتقال الاملاك حكم وضعى

(٢) أى شرعت عندها . وظاهر كلامه قصرها على ما تعلق به حكم تكليفى ، مع أن الواقع أن العلة اعم . فدفع حاجة المتعاقدين فى البيوع مثلا حكمة تعلق بها انتقال الملك

(٣) أما المظنة فهى التى جعلها الشارع سببا للحكم بحيث ينضبط به كالسفر مثلا

(٤) تقدم (ص ـ ٢٠٠)

(٥) ولما كان التشويش وصفا غير منضبط وكان الغضب مظنته وكان وصفا ظاهراً ضبط به وجعل سببا

(٦) جرى على أن المانع مطلقا يقتضى علة تنافى علة السبب حتى فيما يسميه الاصوليون مانع الحكم كما تراه فى تعريفه وسائر بيانه . وهو اصطلاح له كما صدر به المسألة ، ولا مشاحة فى الاصطلاح ، لكن اذا كان مبنيا على أمر معقول . وستأتى مناقشته فى هذا الامر

بالنسبة الى سبب مقتض لحكم لعلة فيه . فإذا حضر المانع وهو مقتض علة تنافى تلك العلة ، ارتفع ذلك الحكم و بطلت تلك العلة . لكن من شرط كونه مانعاً أن يكون مخلا بعلة السبب الذى نسب له المانع ، فيكون رفعاً لحكمه • فإنه إن لم يكن كذلك ، كان حضوره مع ماهو مانع له من باب تعارض سببين أو حكمين متقابلين . وهذا بابه كتاب التعارض والترجيح . فاذا قلنا الدّين مانع من الزكاة فمعناه أنه سبب يقتضى افتقار المديان الى مايؤدّى به دينه وقد تعيّن فيما بيده من النصاب • فحين تعلقت به حقوق الغرماء ، انتفت حكمة وجود النصاب ، وهى الغنى الذى هو علة وجوب الزكاة فسقطت • وهكذا نقول فى الأبوّة المانعة من القصاص؛ فانها ضمنت علة تُخل بحكمة القتل[1] العمد العدوان . وما أشبه ذلك مما هو كثير

المسألة الثالثة

الشروط على ثلاثة أقسام: (أحدها) العقلية ؛ كالحياة فى العلم، والفهم فى التكليف . (والثانى) العاديّة ؛ كملاصقة النار الجسمَ المحرَق - فى الإحراق ، ومقابلة الرائى للمرئى وتوسط الجسم الشفاف - فى الإبصار ، وأشباه ذلك . (والثالث) الشرعية؛ كالطهارة فى الصلاة ، والحول فى الزكاة ، والإحصان فى الزنى . وهذا الثالث هو

(١) جرى فى المانع على أنه لا بد فيه من علة تنافى علة السبب، وجعله نوعا واحدا، وأدرج مايسمونه مانع الحكم فى مانع السبب، ومثّل لمانع السبب بالمثالين اللذين جعلوا الاول منهما مثالا لمانع السبب والثانى مثالا لمانع الحكم . وظاهر أن مثال الابوة الذى جعلوه مثالا لمانع الحكم ،فيه حكمة المانع - وهى كون الأب سببا لوجود الابن - هذه لا تخل بتحقق حكمة السبب وهى الزجر، اذ الزجر والانكفاف وضرورة استتباب الأمن لاتزال قائمة اذا اقتص من الوالد، فلم يخل بهاحكمة الأبوة حتى يكون فى هذا ما يخل بحكمة السبب كما يريد ، بل فيه تعارض سببين . فكان مقتضى تقريره فى المانع ألا تعد الابوة مانعا فانت ترى أن قصره المانع على ما نافت حكمته حكمة السبب أخرج هذا النوع من المانع وصير تعريف المانع قاصرا . وعليه فاصطلاحه مبنى على اطراد أن كل مانع فيه علة تنافى علة السبب . فعليه تحقيق ذلك . ومالم يتحقق لا يكون هناك وجه للعدول عن كلام الاصوليين فى جعلهم المانع نوعين

المقصود بالذكر . فإن حدث التعرض لشرط من شروط القسمين الأولين ، فمن حيث تعلق به حكم شرعي في خطاب الوضع أو خطاب التكليف . ويصير إذ ذاك شرعياً بهذا الاعتبار ؛ فيدخل تحت القسم الثالث

المسألة الرابعة

افتقرنا إلى بيان أن الشرط مع المشروط كالصفة مع الموصوف ، وليس بجزء . والمستند فيه الاستقراء في الشروط الشرعية . ألا ترى أن الحول هو المكمل لحكمة حصول النصاب وهي الغنى ؛ فإنه إذا ملك فقط ، لم يستقر عليه حكمه إلا بالتمكن من الانتفاع به في وجوه المصالح . فجعل الشارع الحول مناطا لهذا التمكن الذي ظهر به وجه الغنى . والحنث في اليمين مكمل لمقتضاها ؛ فإنها لم يجعل لها كفارة إلا وفي الإقدام عليها جناية ما على اسم الله ، وان اختلفوا في تقريرها ، فعلى كل تقدير لا يتحقق مقتضى الجناية الا عند الحنث ، فعند ذلك كمل مقتضى اليمين . والزهوق أيضا مكمل لمقتضى إنفاذ المقاتل الموجب[1] للقصاص أو الدية ، ومكمل لتقرر حقوق الورثة في مال المريض مرضا مخوفاً[2] . والإحصان مكمل لمقتضى جناية الزنى الموجبة للرجم . وهكذا سائر الشروط الشرعية مع مشروطاتها

وربما يشكل هذا التقرير بما يذكر من أن العقل شرط التكليف ، والإيمان شرط في صحة العبادات والتقربات ؛ فإن العقل إن لم يكن فالتكليف محال عقلاً أو سمعاً ؛ كتكليف العجماوات والجمادات . فكيف يقال إنه مكمل ؟ بل هو العمدة في صحة التكليف . وكذلك لا يصح أن يقال أن الإيمان مكمل للعبادات؛ فإن عبادة الكافر لا حقيقة لها يصح أن يكملها الإيمان . وكثير من هذا

(١) إن اعتبر الزهوق مكملا لحكمة المشروط وهو القتل كان من النوع الاول للشرط. وان كان مكملا لحكمة الزجر المترتبة على القصاص كان من النوع الثاني

(٢) فمجرد المرض المذكور سبب في تقرر حقوقهم. ولكن شرطه الموت

ويرتفع هذا الاشكال [1] بأمرين : (أحدهما) أن هذا من الشروط العقلية لا الشرعية [2] وكلا منا فى الشروط الشرعية • (والثانى) أن العقل فى الحقيقة شرط مكمل لمحل التكليف [3] وهو الانسان ، لا فى نفس التكليف • ومعلوم أنه بالنسبة الى الانسان مكمل ، وأما الايمان فلا نسلم أنه شرط ، لأن العبادات مبنية عليه • ألا ترى أن معنى العبادات التوجه الى المعبود بالخضوع والتعظيم بالقلب والجوارح ؟ وهذا فرع الإيمان فكيف يكون أصل الشىء وقاعدته التى ينبنى عليها شرطاً فيه ؟ هذا غير معقول . ومن أطلق هنا لفظ الشرط فعلى التوسع فى العبارة • وأيضاً فإن سلم فى الايمان أنه شرط ، ففى المكلف لا فى التكليف • ويكون شرط صحة عند بعض ، وشرط وجوب عند بعض ـ فيما عدا التكاليف بالايمان ـ حسبما ذكره الأصوليون فى مسألة خطاب الكفار بالفروع

المسألة الخامسة

الأصل المعلوم فى الأصول : أن السبب اذا كان متوقف التأثير على شرط فلا يصح أن يقع المسبب دونه • ويستوى فى ذلك شرط الكمال ، وشرط الاجزاء. فلا يمكن الحكم بالكمال مع فرض توقفه على شرط ، كما لا يصح الحكم بالاجزاء مع فرض توقفه على شرط . وهذا من كلامهم ظاهر • فإنه لو صح وقوع المشروط بدون شرطه لم يكن شرطاً فيه ، وقد فرض كذلك . هذا خلف . وأيضا لو صح

...

(١) أى فى العقل خاصة . أما الايمان فجوابه يأتى بعده بعدم التسليم بشرطيته

(٢) ولكنا قلنا اذا اعتبرها الشرع من حيث تعلق بها حكم شرعى صارت شرعية تدخل تحت قسم الشروط الشرعية وتنالها أحكامها . الا أن يقال إن كلامنا فى الشرعية الصرفة التى ليست فى الاصل عادية ولا عقلية . ولكن هذا لا يتناسب مع اعتباره الزهوق شرطا . وقد سلمه

(٣) أى فيكون فى التعبير بشرط التكليف تساهل . والغرض هو ما ذكر

ذلك لكان متوقف الوقوع على شرطه غير متوقف الوقوع عليه معا . وذلك محال وأيضا فإن الشرط من حيث هو، يقتضي أنه لا يقع المشروط الا عند حضوره . فلو جاز وقوعه دونه لكان المشروط واقعا وغير واقع معا . وذلك محال والأمر أوضح من الإطناب فيه

ولكنه ثبت فى كلام طائفة من الأصوليين أصل آخر ، وعُزى الى مذهب مالك أن الحكم إذا حضر سببه وتوقف حصول مسببه على شرط ، فهل يصح وقوعه بدون شرطه أم لا ؟ قولان ؛ اعتباراً باقتضاء السبب ، أو بتخلف الشرط. فمن راعى السبب وهو مقتض لمسببه ، غلّبَ اقتضاءه ولم يراع توقفه على الشرط . ومن راعى الشرط وأن توقف السبب عليه مانع من وقوع مسببه ، لم يراع حضور السبب بمجرده ، الا أن يحضر الشرط فينتهض السبب عند ذلك فى اقتضائه

وربما أطلق بعضهم جريان الخلاف فى هذا الأصل مطلقا

ويمثلون ذلك بأمثلة :منها أن حصول النصاب سبب فى وجوب الزكاة ، ودوران الحول شرطه؛ ويجوز تقديمها قبل الحول على الخلاف * واليمين سبب فى الكفارة ، والحنث شرطها ؛ ويجوز تقديمها قبل الحنث على أحد القولين *وإنفاذ المقاتل سبب فى القصاص أو الدية، والزهوق شرط؛ ويجوز العفو قبل الزهوق وبعد السبب. ولم يحكوا فى هذه الصورة خلافا *وفى المذهب : اذا جعل الرجل أمر امرأة يتزوجها بيد زوجة هى فى ملكه إن شاءت طلقت أو أبقت، فاستأذنها [1] فى التزويج فأذنت له، فلما تزوجها أرادت هذه أن تطلق عليه ـ قال مالك ليس لها ذلك ؛ بناء على أنها

---

(١) المذكور فى كتب المذهب أنه اذا ملكها أمر امرأة يتزوجها ثم أسقطت حقها الذى ملكها إياه بأن قالت مثلا أسقطت حق ثم تزوج بالمرأة التى جعل لزوجته حق تطليقها فاذا أرادت أن تتمسك بهذا الحق فليس لها ذلك على المشهور المعتمد. ومقابله ضعيف. وبتنزيل كلام المؤلف عليه يظهر الكلام هنا والجواب الآتى. أما مجرد الاذن له على ما هو ظاهر كلامه فانه لا يسقط حقها ولا يتم معه الجواب الآتى. ولا يخفى عليك أن قوله (بناء على الخ) ليس من مقول مالك

قد أسقطت بعد جريان السبب وهو التمليك ، و إن كان قبل حصول الشرط وهو التزوج * و إذا أذن الورثة ــ عند المرض المخوف ــ فى التصرف فى أكثر من الثلث جاز ؛ مع أنهم لايتقرر ملكهم إلا بعد الموت . فالمرض هو السبب لتملكهم ، والموت شرط ؛ فينفذ إذنهم عند مالك ــ خلافا لأبى حنيفة والشافعى ــ و إن لم يقع الشرط . ومن الناس من قال بإنفاذ إذنهم فى الصحة والمرض . فالسبب على رأى هؤلاء هو القرابة ؛ ولا بدّ لهم من القول بأن الموت شرط * وفى المذهب : مَن جامع فالتذ ولم يُنزل ، فاغتسل ثم أنزل ، ففى وجوب الغسل عليه ثانية قولان ؛ ونفىُ الوجوب بناء على أن سبب الغسل انفصال الماء عن مقره ، وقد اغتسل ، فلايغتسل له مرة أخرى . هذه حجة سحنون وابن الموّاز . فالسبب هو الانفصال ، والخروج شرط ولم يعتبر . . . الى كثير من المسائل تدار على هذا الأصل

وهو ظاهر المعارضة الأصل الأول ، فإن الأول يقضى بأنه لا يصح وقوع المشروط بدون شرطه بإطلاق . والثانى يقضى بأنه صحيح عند بعض العلماء ، وربما صح باتفاق كما فى مسألة العفو قبل الزهوق . ولا يمكن أن يصح الاصلان معاً بإطلاق . والمعلوم صحة الأصل الأول . فلابد من النظر فى كلامهم فى الاصل الثانى:

أما أوّلا فنفس التناقض بين الأصلين كاف فى عدم صحته ، عند العلم بصحة[1] الأصل الأول

وأما ثانياً فلانسلم أن تلك المسائل جارية على عدم اعتبار الشرط ؛ فإنا نقول: من أجاز تقديم الزكاة قبل حلول الحول مطلقاً ــ من غير أهل مذهبنا ــ فبناء على أنه ليس بشرط فى الوجوب ، و إنما هو شرط فى الانحتام . فالحول كله كأنه وقت ــ عند هذا القائل ــ لوجوب[2] الزكاة موسع ، و يتحتم فى آخر الوقت ؛ كسائر أوقات التوسعة . وأما الإخراج قبل الحول بيسير ــ على مذهبنا ــ فبناء

(١) أى بإطلاق ليصح التناقض

(٢) ومثل هذا الجواب للسعد فى حاشيته على ابن الحاجب فى مسألة الأداء والقضاء

على أن ماقرب من الشيء فحكمه حكمه ؛ فشرط الوجوب حاصل . وكذلك القول في شرط الحنث : من أجاز تقديم الكفارة عليه فهو عنده شرط في الانحتام من غير تخيير ، لاشرط في وجوبها .

وأما مسألة الزهوق ، فهو شرط في وجوب القصاص أو الدية ، لا أنه شرط في صحة العفو . وهذا متفق عليه ؛ إذ العفو بعده لايمكن ،[1] فلا بد من وقوعه قبله إن وقع ؛ ولا يصح[2] أن يكون شرطاً إذذاك في صحته . ووجه صحته أنه حق من حقوق المجروح التي لاتتعلق بالمال ، فجاز عفوه عنه مطلقاً [3] ؛ كما يجوز عفوه عن سائر الجراح ، وعن عرضه اذا قُذف ، وما أشبه ذلك . والدليل على أن مُدْرَكَ حكم العفو ليس ماقالوه [4] أنه لا يصح للمجروح ولا لأوليائه استيفاء القصاص أو أخذ دية النفس كاملة قبل الزهوق باتفاق ؛ ولو كان كما قالوه لكان في هذه المسألة قولان [5]

وأما مسألة تمليك المرأة ، فإنها لمّا أسقطت حق نفسها فيما شرطت على الزوج قبل تزوجه ، لم يبق لها ماتتعلق به بعده ؛ لأن ما كانت تملكه بالتمليك قد أسقطت حقها [6] فيه بعد ماجرى سببه ، فلم يكن لتزوجه تأثير فيما تقدم من الإسقاط . وهو فقه ظاهر

---

(١) وهو ظاهر متى كان الاعتراض في خصوص عفو المجروح

(٢) لو كان تفريعا بالفاء لكان أوضح

(٣) اى زاد عن ثلث ماله أم لا فلا شأن للورثة بذلك

(٤) أي فيما سبق من بنائه على أن مجرد حصول السبب قاض بترتب المسبب وان لم يحصل الشرط ، اعتبارا باقتضاء السبب

(٥) ومعلوم أن الزهوق شرط في القصاص والدية . وقد اتفقوا على أنه اذا لم يحصل هذا الشرط فلا يتأتى القصاص ولا أخذ دية النفس . فاتفاقهم دليل على أن مجرد حصول السبب بدون الشرط لا يترتب عليه المسبب . ولو كان هناك من يقول باعتبار السبب وحده بدون الشرط لكان قائلا بصحة استيفاء الدية والقصاص قبل تحقق الشرط وهو الزهوق . ولم يقل بذلك أحد . فدل على اعتبار الجميع للشرط في تحقق حكم المسبب

(٦) أى فليس تزوج المرأة شرطا في صحة التمليك ، لان الملك تم بمجرد الصيغة . غايته أن أثره انما يكون بعد التزوج ، فاذا أسقطت الملك فليس اسقاطا قبل حصول الشرط في الملك

ومسألة إذن الورثة بيّنةُ المعنى ؛ فان الموت سبب فى صحة الملك لافى تعلقه، والمرض سبب فى تعلق حق الورثة بمال الموروث لافى تملكهم له . فهماسببان ، كل واحد منهما يقتضى حكما لايقتضيه الآخر . فمن حيث كان المرض سبباً لتعلق الحق وإن لم يكن ملك، كان إذنهم واقعاً فى محلّه؛ لأنهم لما تعلق حقهم بمال الموروث صارت لهم فيه شبهة ملك ، فإذا أسقطوا حقهم فيه لم يكن لهم بعد ذلك مطالبة ؛ لأنهم صاروا — فى الحال الذى أنفذوا تصرّف المريض فيه حالة المرض — كالأجانب [1] ؛ فاذا حصل الموت لم يكن لهم فيه حق ، كالثلث . والقائل بمنع الإنفاذ يصح مع القول بأن الموت شرط؛ لأنهم أذنوا قبل التمليك [2] وقبل حصول الشرط ، فلا ينفذ ؛ كسائر الشروط مع مشروطاتها

وأما مسألة الإنزال فيصح [3] بناؤها على أنه ليس بشرط فى هذا الغسل ، أو لأنه لاحكم له ؛ لأنه إنزال من غير اقتران لذة

فعلى الجملة هذه الأشياء لم يتعين فيها التخريج على عدم اعتبار الشرط

....

(١) فقد أسقطوا المقدار الذى ترتب لهم على مرض مورثهم وصاروا كالأجانب لا يقبل منهم بعد الموت كلام فيما تصرف فيه زائداً على الثلث كحال الأجانب فى ذلك. وكل هذا خارج عن تقرر ملك لهم فى حالة المرض

(٢) أى قبل تمامه بحصول شرطه

(٣) أى تبنى على أن الجماع ليس من شرط وجوب الغسل فيه الانزال . وفرض المسألة الجماع. فدعوى أن الانزال شرط ليست بصحيحة فى هذا الفرض . أو يقال ان عدم وجوب الغسل مبنى على ماهو أعم من ذلك وهو أن كل انزال لم يقترن بلذة يكون كالعدم لاحكم له ولو لم يكن ناشئا عن الجماع ، اللهم الا ما كان فى النوم فانهم وان لم يشترطوا مقارنته للذة الا أنه لما كانت الحالة حالة نوم وغفلة عن ضبط اللذة مع كون الغالب ان المنى لا يكون الا مع لذة طردوا الباب فى النوم حتى فيما لم يشعر فيه باللذة . وهذا انما يصح اذا سلمنا أنه يشترط مقارنة اللذة فى اعتبار الانزال موجبا ، مع أنهم صرحوا فى غير الجماع بأن الانزال بسبب اللذة موجب للغسل وان لم يقارنها بل تأخر عنها فتأمل. ثم رأيت أن ماقلناه ليس متفقاً عليه بل هو المعتمد . ومقابله يشترط فى الانزال الموجب للغسل أن يكون بلذة مقارنة ، حتى اذا التذ وبعد انقضاء اللذة خرج منه المنى فانه لايطالب بالغسل مطلقاً، سواء اغتسل قبل خروجه — وان لم يطالب به — أولم يغتسل. فكلام المؤلف مبنى على هذا . راجع الزرقانى وحاشية العدوى عليه

المسألة السادسة

الشروط المعتبرة فى المشروطات شرعا على ضربين :

﴿ أحدهما ﴾ ما كان راجعاً الى خطاب التكليف ـ إما مأموراً بتحصيلها ـ كالطهارة للصلاة ، وأخذ الزينة لها ، وطهارة الثوب ، وما أشبه ذلك ـ وإما منهيًا عن تحصيلها ـ كنكاح المحلّل الذى هو شرط لمراجعة الزوج الاول ، والجمع بين المفترق والفرق بين المجتمع خشية الصدقة ، الذى هو شرط لنقصان الصدقة، وما أشبه ذلك • فهذا الضرب واضح قصد الشارع فيه • فالأول مقصود الفعل؛ والثاني مقصود الترك • وكذلك الشرط المخير فيه ـ إن اتفق[1] ـ فقصد الشارع فيه جعله لخيرة المكلف : إن شاء فعله فيحصل المشروط ، وان شاء تركه فلا يحصل

﴿ والضرب الثانى ﴾ ما يرجع الى خطاب الوضع ؛ كالحول فى الزكاة ، والإحصان فى الزنى ، والحرز فى القطع ، وما أشبه ذلك • فهذا الضرب ليس للشارع قصد فى تحصيله من حيث هو شرط ، ولا فى عدم تحصيله • فإبقاء النصاب حولاً حتى تجب الزكاة فيه ، ليس بمطلوب الفعل أن يقال يجب على إمساكه حتى تجب عليه الزكاة فيه ، ولا مطلوب الترك أن يقال يجب عليه إنفاقه خوفاً أن تجب فيه الزكاة • وكذلك الإحصان لا يقال انه مطلوب الفعل[2] ليجب عليه الرجم اذا زنى ، ولا مطلوب الترك لئلا يجب عليه الرجم اذا زنى • وأيضاً فلو كان مطلوبا لم يكن من باب خطاب الوضع ؛ وقد فرضناه كذلك • هذا خلف • والحكم فيه ظاهر • فإذا توجه قصد المكلف الى فعل الشرط أو الى تركه ، من حيث هو فعل داخل تحت قدرته ، فلا بد من النظر فى ذلك • وهى :

---

(١) كالنكاح الذى يكون به محصنا فهو مباح وشرط فى ترتب حكم الرجم على الزنا

(٢) أى ليس مطلوب التحصيل بفعل سببه وهو النكاح ، والا فالاحصان وصف لا يفعل

المسألة السابعة

فلا يخلو أن يفعله أو يتركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف[١]، مأموراً به أو منهياً عنه أو مخيراً فيه، أوْ لا. فإن كان ذلك فلا إشكال فيه، وتنبني الأحكام التي تقتضيها الأسباب على حضوره، وترتفع عند فقده؛ كالنصاب إذا أُنفق قبل الحول للحاجة الى إنفاقه، أو أبقاه للحاجة الى إبقائه، أو يخلط ماشيته بماشية غيره لحاجته الى الخلطة، أو يزيلها لضرر الشركة أو لحاجة أخرى، أو يطلب التحصن بالتزويج لمقاصده، أو يتركه لمعنى من المعانى الجارية على الانسان، الى ماأشبه ذلك

وإن كان[٢] فعله أوتركه من جهة كونه شرطاً، قصداً لإسقاط حكم الاقتضاء

.....

(١) لا يقال موضوع المسألة عام فى الضربين وقد خصه بخطاب التكليف فيكون خاصا بالضرب الأول فى المسألة قبلها. وهذا لايناسب فرض المسألة كما لا يناسب الأمثله الاتية

لأنا نقول ان خطاب الوضع يدخل تحت قوله أومخيرا فيه وكذا تحت ماقبله من المأمور به والمنهى عنه من حيث إن خطاب الوضع فى المسائل الآتية يحصل متسببا عن فعل المخير فيه مثلا كما تقدمت أمثلته، فان الحول فى الزكاة يحصل من امساك المال مدة الحول وهو فعل مخير فيه، له أن ينفق أو يمسك. والاحصان مرتب على النكاح المخير فيه. وجمع المتفرق وتفريق المجتمع مخير فيه. وكل منهما مترتب عليه خطاب الوضع. فالكلام جار مع فرضه المسألة. فان فعل الشرط لأنه مأمور به أو تركه لأنه منهى عنه، أو فعله لأنه مخير فيه، وكان قصده قضاء حاجته، لا إبطال سبب شرعى، فلا كلام فى ترتب أحكام الشرط عليه

(٢) أى فان فعل ما يحقق الشرط أو فعل ما يخل به بهذا القصد فانه يكون باطلا لايترتب عليه أثره. وظاهره ان ذلك جار فيما ترتب عليه مالا يعد هربا من الأثر. كأن يجمع لتلزمه الزكاة أو يفرق لتلزمه أيضا، وكذا اذا أبقى النصاب بقصد وجوب الزكاة، أو فعل موجب الاحصان ليرجم اذا زنى — ظاهره أن هذا لا يترتب عليه أثره لأنه قصد الى الشرط من جهة كونه شرطا بنية اسقاط حكم الاقتضاء السابق على فعل مايحقق الشرط حتى لا يترتب عليه أثره وهو عدم الزكاة فى المثالين الاول والثانى وعدم الرجم فى المثال الثالث. ولا يخفى أن هذا الظاهر غير واضح لانه متى بقى

فى السبب أن لا يترتب عليه أثره ، فهذا عمل غير صحيح ، وسعى باطل . دلّت على ذلك دلائل العقل والشرع معاً

فمن الأحاديث فى هذا الباب قوله ﷺ [١] : «لا يُجمعُ بين متفرّقٍ ولا يفرّقُ بين مجتمعٍ خَشْيَةَ الصدقة [٢] » وقال ﷺ [٣] . « البيّعُ والمبتاعُ بالخيارِ حتى يَتفرّقا الا ان تكونَ صفقةَ خِيار . ولا يحلّ له أن يُفارقَهُ خَشْيَةَ أن يَستقيلَه » وقال : « مَن أدخلَ فرساً بَين فَرَسَينِ وهو لا يأمَنُ أن تُسبقَ

النصاب الى الحول عنده ولو بهذا القصد لزمته الزكاة. وكذا يقال فى بقية الامثلة. فهل تقيد المسألة بما اذا كان الفعل أو الترك قصدا الى إسقاط أثر شرعى لا يراه فى مصلحته، وهو ربما ينافى مقاصد الناس فى المألوف عند العقلاء ، فيكون الحكم فى المسائل السابقة وأمثالها اعتبار الحالة الواقعة ولو كان القصد مندرجا فيما يقوله المؤلف

(١) جزء من حديث طويل أخرجه البخارى وأبو داود والنسائى

(٢) فهو فعل منهيا عنه ليخل بشرط الزكاة أو زيادتها. وفى المثال الثانى فعل منهيا عنه ليحل بشرط الخيار. وفى المثال الثالث فعل منهيا عنه وهو إدخال فرس معروف فيها أنها تسبق الخيل ليحقق شرط حوز الرهان وهو السبق فهو مخل بقصد المسابقة ومقترن بقصد حصول الشرط. وكذا يقال فى شرط الولاء إنه فعل منهيا عنه بقصد إسقاط حكم الاقتضاء الا يترتب عليه أثره . وكذا البيع وشرط ألا يبيعه المشترى مطلقا أو لغيره مثلا فهذا إسقاط لما يترتب على البيع من حق المشترى فى سائر تصرفات الملك. وما بعده قيّد فيه السلف الذى لا يكون الا لله وليس فيه مشاحة ولا ربح بالبيع الذى فيه ذلك فقد خرج السلف بذلك عن مقتضاه . وشرط فى شرط كشرط أن يكون الولاء للبائعين فى مسألة بريرة حيث اشترطوا فى بيعها أن تعتقها واشترطوا فى عتقها أن يكون الولاء لهم . والفقهاء استثنوا من عدم جواز البيع والشرط مسألة شرط العتق فقد أجازوها فيتصور فيها شرط فى شرط. وكذا فعل اليمين المنهى عنها ليرتب عليها حقاله لم يكن فقد فعل شرطا يترتب عليه القضاء له بغير حقه وقد فعله من جهة كونه شرطاً بالقصد المعلوم وجعل الشارع اليمين على نية المستحلف حتى لا يمكن الحالف من فعل شرط بهذا القصد الباطل. وآية (ولا يحل لكم الخ) من هذا أيضاً فاذا فعل ما يقتضى نشوزها وعدم قيامها بحدود الله فقد فعل منهيا عنه بقصد حصوله على غرضه من الفدية. وآية شهادة الزور فالشهادة يحقق بها شرطا لحكم القاضى للمشهود له بقصد اسقاط حكم الاقتضاء قبل الشهادة. والتيس المستعار يريد تحقيق شرط عودها الأول بهذا القصد

(٣) هذه الرواية فى منتقى الأخبار عن أحمد والدار قطنى وأصحاب السنن الا ابن ماجه، وأخرجه أيضا البيهقى وحسنه الترمذى

فليس بقمار ، ومن أدخل فرساً بين فرسين وقد أمن أن تسبق فهو قمار [١]»
وقال في حديث بريرة حين اشترط أهلها أن يكون الولاء لهم : « من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط [٢]» الحديث!«ونهى عليه الصلاة والسلام عن بيع وشرط ، وعن بيع وسلف ، وعن شرط في شرط [٣]، وسائر أحاديث الشروط المنهي عنها، ومنه حديث :« من اقتطع مال امرىء مسلم بيمينه [٤]»وحديث:« ان اليمين على نية المستحلف [٥]»
وعليه جاءت الآية : (إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلا) الآية . وفي القرآن أيضاً : (ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ا ن لا يقيما حدود الله)الآية . وآية شهادة الزور والأحاديث فيهامن هذا أيضاً وقال تعالى:(ياأيها الذين آمنوا لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم)وما في معنى ذلك من الاحاديث وقال : (فإن طلقها فلاتحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره)وماجاء من أحاديث [٦] لعن المحلل والمحلل له والتيس المستعار ، وحديث [٧] التصرية في شراء الشاة على أنها غزيرة

---

(١) رواه في التيسير عن أبي داود ، بالياء من يسبق في الموضعين
(٢) تقدم (ص ٢١٥)
(٣) ورد في التيسير عن أصحاب السنن الثلاثه (لايحل سلف وبيع ولاشرطان في بيع)، وعن مالك(نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع وسلف)
(٤) بقية الحديث طوقه يوم القيامة. وروى في الترغيب والترهيب (من اقتطع مال امرىء مسلم بيمينه حرم الله عليه الجنة وأوجب له النار الخ)عن الطبراني في الكبير واللفظ له، والحاكم وقال صحيح الاسناد
(٥) رواه مسلم وابو داود والترمذي (٦) حديث (لعن الله المحلل والمحلل له) رواه في الجامع الصغير عن احمد عن علي ،والترمذي والنسائي عن ابن مسعود ، والترمذي عن جابر .وليس في هذه الروايات قوله (والتيس المستعار) .قال المناوي قال الترمذي حسن صحيح .قال ابن القطان ولم يلتفت لكونه من رواية أبي قيس عبد الرحمن بن مروان وهو مختلف فيه .وقال ابن حجر رواته ثقات . وقال الحافظ الذهبي في الكبائر صح من حديث ابن مسعود
(٧) ذكر في التيسير عن أبي هريرة: رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

الدَّرّ ، وسائر أحاديث[1] النهي عن الغش ، والخديعة ، والخلابة ، والنَّجْش[2] ، وحديث[3] امرأة رِفاعة القُرَظِيّ حين طلقها وتزوجها[4] عبدالرحمن بن الزَّبير . والأدلة أكثر من أن يؤتى عليها هنا

. . . .

(لا تصرّ - وروى لا تصرّوا - الابل والغنم ومن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها : ان شاء امسك وان شاء ردها وصاعا من تمر) اخرجه الستة وفى أخرى للبخارى (فان رضيها امسكها وان سخطها ففى حلبها صاع من تمر) وفى أخرى لمسلم (فهو فيها بالخيار)

(١) منها مارواه فى التيسير عن الستة الا الترمذى أن رجلا ذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم أنه يخدع فى البيوع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (من بايعت فقل لا خلابة) فكان اذا باع قال لاخلابة - (الخلابة الخداع)

وروى فى التيسير أيضاً عن الخمسة الا النسائى ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (لا تناجشوا)وعن ابن عمر قال : (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن النجش). أخرجه الثلاثة والنسائى كما فى التيسير ، وزاد مالك قال : والنجش أن تعطيه بسلعة أكثر منها وليس فى نفسك اشتراؤها فيقتدى بك غيرك

(٢) تصرية الشاة ومامعها من مسائل الغش والخديعة والخلابة والنجش - ويجمعها فى الحقيقة جنس الغش - قد فعل بها أمرا يقتضى زيادة الثمن عما اذا كانت غير مغشوشة . ولو كان مافعله بهذا القصد صحيحا لرتب الشارع عليه ملكه للزيادة وحل الانتفاع بها ، ولكنه لا يرتب ذلك لأنه فعل شرط الزيادة بهذا القصد السوء ولابد . فلا تكون الزيادة ملكا له ولا يحل انتفاعه بها وللمشترى رد المبيع واسترداد الثمن

(٣) روى مالك أن رفاعة بن سموأل طلق امرأته ثلاثاً فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم . فنكحت بعده عبد الرحمن بن الزبير فاعترض عنها فلم يستطع أن يمسها ففارقها ، فأراد رفاعة أن ينكحها وهو زوجها الأول فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنهاه عن تزوجها ، وقال : (لا تحل حتى تذوق العسيلة)

(٤) فى جميع الأمثلة السابقة وجد الشرط فعلا ولكن بقصد غير صحيح فكان سببا باطلا من هذه الجهة . أما فى مسألة امرأة رفاعة فليس فيها تحقق الشرط وهو نكاح الزوج الآخر وأنه فعل بقصد سوء كالتحليل مثلا حتى يلغى الأثر المترتب على الشرط ويبقى الأمر كما كان قبل فعله . وإنما الذى فى المسألة أن الشرط لم يتحقق بدليل قوله عليه السلام (لا . حتى تذوقى عسيلته الخ) أى أنه لم يتحقق المس مع الانتشار بدليل أنها لما عادت اليه عليه السلام بعد مدة تقول انه قدمسنى فقال لها(كذبت بقولك الأول فلن أصدقك فى الآخر) فلا يظهر وجه إدراج المسألة فى هذا الباب

وأيضاً فإن هذا العمل[1] يصيّر ما انعقد سبباً لحكم شرعي جلباً لمصلحة أو دفعاً لمفسدة، عبثاً لاحكمة له ولا منفعة به ؛ وهذا مناقض لما ثبت في قاعدة المصالح و نها معتبرة في الأحكام . وأيضاً فانه مضادٌ لقصد الشارع ؛ من جهة أن السبب لمّا انعقد وحصل في الوجود، صار مقتضياً شرعا لمسببه ؛ لكنه توقف على حصول شرط[2] هو تكميل للسبب ؛ فصار هذا الفاعل أو التارك بقصد رفع حكم السبب، قاصداً لمضادّة الشارع في وضعه سبباً . وقد بين أن مضادة قصد الشارع باطلة . فهذا العمل باطل .

فإن قيل : المسألة مفروضة في سبب توقّف اقتضاؤه للحكم على شرط . فإذا فقد الشرط بحكم القصد إلى فقده، كان كما لو لم يقصد ذلك ؛ ولا تأثير للقصد . وقد تبين أن الشرط إذا لم يوجد لم ينهض السبب أن يكون مقتضياً ؛ كالحول في الزكاة فانه شرط لاتجب الزكاة بدونه بالفرض . والمعلوم من قصد الشارع أن السبب إنما يكون سبباً مقتضياً عند وجود الشروط، لاعند فقدها . فإذا لم ينتهض سبباً كانت المسألة كمن أنفق النصاب قبل حلول الحول لمعنى من معاني الانتفاع، فلا تجب عليه الزكاة ؛ لأن السبب لم يقتض إيجابها، لتوقفه على ذلك الشرط .

(١) ماتقدم من الآيات والأحاديث استدلال بالنقل والاستنباط منه . وهذا ومابعده استدلال بطريق العقل المبني على ما استقرى من مقاصد الشرع في شرع الأحكام للمصالح . فلو جرى العمل باعتبار هذا الشرط الذي قصد به هذا القصد لبطلت تلك المصالح التي يبنيها الشارع على تلك الاسباب . فمثلا لو اعتبر التفريق والجمع بهذه النية، ولو اعتبر الانفاق قبل الحول بقليل ليهرب من الزكاة في المسألتين، لأمكن لكل واحد أن يخلص من وجوب الزكاة بفعل هذا الشرط أو تركه مثلا وضاعت المصلحة المترتبة على الزكاة . وكذا يقال في سائر الأمثلة

(٢) كمرور الحول مثلا في النصاب ، فاذا انفق بعضه بقصد رفع الزكاة كان قصده رفع الزكاة عن هذا النصاب المملوك له مضاداً لقصد الشارع ايجاب الزكاة فيه

الذى ثبت اعتباره شرعاً . فمن حيث قيل فيه إنه مخالف لقصد الشارع يقال إنه موافق[١]. وهكذا سائر المسائل

فالجواب أن هذا المعنى إنما يجرى فيما اذا لم يقصد رفع حكم السبب . واما مع القصد إلى ذلك فهو معنى غير معتبر؛ لأن الشرع شهد له بالإلغاء على القطع. و يتبين ذلك بالأدلة المذكورة إذا عرضت المسألة عليها ؛ فإن الجمع بين المتفرق أوالتفرقة بين المجتمع قد نهى عنها إذا قصد بها إبطال[٢] حكم السبب ، بالإتيان بشرط ينقصها حتى تبخس المساكين . فالأربعون شاة فيها شاة بشرط الافتراق، ونصفها بشرط اختلاطها بأربعين أخرى مثلا ؛ فإذا جمعها بقصد إخراج النصف فذلك هو المنهى عنه . كما أنه إذا كانت مائة مختلطة بمائة وواحدة ، ففرقها قصداً أن يخرج واحدة ، فكذلك . وما ذاك إلا أنه أتى بشرط أو رفع شرطاً يرفع عنه مااقتضاه السبب الأول . فكذلك المنفق نصابه بقصد رفع مااقتضاه من وجوب الإخراج . وكذلك قوله : « ولايحلُّ له أن يفارقَه خشيةَ أن يستقيلَه » فنهى عن القصد إلى رفع شرط الخيار الثابت له بسبب العقد ؛ وعن الإتيان بشرط الفرس المحلِّلة للجُعل بقصد أخذه ، لابقصد المسابقة معه . ومثله مسائل الشروط ؛ فإنها شروط يقصد بها رفع أحكام الأسباب الواقعة[٣] . فإن العقد

---

(١) هو مضاد لقصد الشارع كما ذكر فى الدليل السابق ،وموافق له من جهة أن قصد الشارع أن السبب انما يقتضى مسببه عند وجود الشرط لاعند فقده ، يعنى فكان يقتضى ذلك على أكثر الفروض أن يقال انه فعل مهيا عنه وأثم مثلا ولكنه لا تجب عليه الزكاة. فإنه من جهة المضادة لقصد الشارع ،وعدم وجوب الزكاة لفقد الشرط الذى قصد الشارع توقف تأثير السبب على حصوله

(٢) وتقدمت القاعدة الأصوليه وهى أنه ليس لاحد أن يرفع حكم السبب لان المسبب من فعل الله لامن فعل المكلف . ولما كان هذا الشرط يقصد به رفع المسبب كان لاغيا وكأنه لم يكن

(٣) قيد به لما سبق له من أن السبب الذى لايرفع هو مسبب سبب وقع بالفعل . فارجع اليه

على الكتابة اقتضى أنه عقد على جميع ماينشأ عنه ومن ذلك الولاء. فمن شرط أن الولاء له من البائعين ، فقد قصد بالشرط رفع حكم السبب فيه . واعتبر هكذا سائر ماتقدم تجده كذلك . فعلى هذا ، الإتيان بالشروط أو رفعها بذلك القصد هو المنهى عنه[١] . واذا كان منهياً عنه كان مضاداً لقصد الشارع[٢] فيكون باطلاً

فصل

هذا العمل هل يقتضي البطلان بإطلاق أم لا ؟

الجواب أن في ذلك تفصيلاً ، وهو أن نقول : لايخلو أن يكون الشرط الحاصل في معنى المرتفع ، أو المرفوع في حكم الحاصل معنى ، أو لا

فان كان كذلك ، فالحكم الذي اقتضاه السبب ، على حاله قبل هذا العمل . والعمل باطل ضائع ، لافائدة فيه ، ولا حكم له ؛ مثل أن يكون وهب المال قبل الحول ، لمن راوضه على أن يرده عليه بعد الحول بهبة أو غيرها ؛ وكالجامع بين المفترق ريثما يأتي الساعي ثم ترد الى التفرقة ، أو المفرق بين المجتمع كذلك ثم ردها الى ما كانت عليه ؛ وكالناكح لتظهر صورة الشرط ثم تعود الى مطلقها ثلاثاً ؛ وأشباه ذلك . لأن هذا الشرط المعمول فيه ، لامعنى له ولا فائدة فيه تقصد شرعاً

وإن لم يكن كذلك فالمسألة محتملة ، والنظر فيها متجاذب ثلاثة أوجه :

---

(١) أي فقوله — في الاعتراض السابق — انه موافق من جهة ومخالف من جهة غير صحيح ، فانه مخالف من كل جهة . لأنه متى كان المنهي عنه فعل الشرط نفسه فيكون باطلا وكأنه لم يحصل . فبقي الحكم كما كان قبل فعله

(٢) أي مضاد له عينا . وسيأتي لهذا ذكر في الفصل بعده

(أحدها)[1] أن يقال إن مجرد انعقاد السبب كاف؛ فإنه هو الباعث[2] على الحكم، وإنما الشرط أمر خارجي مكمل؛ وإلا لزم أن يكون الشرط جزء العلة، والفرض خلافه. وأيضاً فإن القصد فيه قد صار غير شرعي، فصار العمل فيه مخالفاً لقصد الشارع؛ فهو في حكم مالم يعمل فيه، واتحد مع القسم الأول في الحكم؛ فلا يترتب على هذا العمل حكم. ومثال ذلك إن أنفق النصاب قبل الحول في منافعه، أو وهبه هبة بتلة لم يرجع فيها، أو جمع بين المفترق، أو فرق بين المجتمع ـ وكل ذلك بقصد الفرار من الزكاة ـ لكنه لم يعد الى ما كان عليه قبل الحول. وما أشبه ذلك. فقد علمنا ـ حين نصب الشارع ذلك السبب للحكم ـ أنه قاصد لثبوت الحكم به؛ فإذا أخذ هذا يرفع حكم السبب مع انتهاضه سبباً، كان مناقضاً لقصد الشارع. وهذا باطل. وكون الشرط ـ حين رفع أو وضع ـ على وجه يعتبره الشارع على الجملة[3]، قد أثر فيه القصد الفاسد، فلا يصح أن ينتهض شرطاً شرعياً. فكان كالمعدوم بإطلاق، والتحق بالقسم الأول

(والثاني) أن يقال إن مجرد انعقاد السبب غير كاف؛ فإنه وإن كان باعثاً، قد جعل في الشرع مقيدا بوجود الشرط. فإذاً ليس كون السبب باعثاً بقاطع في أن الشارع قصد إيقاع المسبب بمجرده؛ وإنما فيه أنه قصده إذا وقع شرطه. فإذا كان كذلك، فالقاصد لرفع حكم السبب مثلاً بالعمل في رفع الشرط،

(١) ضعيف في النظر ان لم يكمل بما سبق من أنه منهي عنه ومضاد لقصد الشارع قطعا فيكون باطلا. أما مجرد أن الشرط أمر خارجي الخ فانه لا يفيد. ولو جعل ما بعده مكملا له لا دليلا مستقلا وكان هو روح الدليل لصح. ولكن قوله (وأيضا) يقتضي استقلاله في نظره بالاستدلال. وكلامه في التطبيق على الأمثلة بعد يقتضي أن محل الاستدلال وروحه ما بعد قوله (وأيضا) فتأمل

(٢) لا يخفى ما فيه من التسامح

(٣) فالشارع يعتبر انفاق النصاب قبل الحول في منافعه والهبة البتلة وجمع المتفرق مثلا بهذا القصد نافذاً، فيترتب في الهبة ملك الموهوب له، ولا يرد ما أنفقه في قضاء مصالحه، وهكذا لا يلزمه بتفريق المجتمع. فتكون التصرفات صحيحة في الجملة، لا من كل وجه لأنه بهذا القصد الفاسد يكون آثما وأيضا لا يترتب عليه الحكم الذي أراده وهو الفرار من الزكاة

لم يناقض قصده قصد الشارع من كل وجه . و إنما قصد لمآ لم يظهر فيه قصد الشارع للإيقاع أو عدمه ، وهو الشرط أو عدمه؛ لكن لما كان ذلك القصد آيلا لمناقضة قصد الشارع على الجملة ، لاعيناً ، لم يكن مانعاً من ترتب أحكام الشروط عليها . وأيضاً فإن هذا العمل لما كان مؤثراً وحاصلاً وواقعاً ، لم يكن القصد الممنوع فيه مؤثراً في وضعه شرطاً شرعياً أو سبباً شرعياً ؛ كما كان تغيير المغصوب سبباً أو شرطاً في منع صاحبه منه وفي تملك الغاصب له ، ولم يكن فعله بقصد العصيان سبباً في ارتفاع ذلك الحكم.

وعلى هذا الأصل ينبني صحة مايقول اللخمي فيمن تصدق بجزء من ماله لتسقط عنه الزكاة ، أو سافر في رمضان قصداً للإفطار ، أو أخر صلاة حضر عن وقتها الاختياري ليصليها في السفر ركعتين ، أو أخرت امرأة صلاة بعد دخول وقتها رجاء أن تحيض فتسقط عنها ــ قال : فجميع ذلك مكروه ، ولا يجب على هذا في السفر صيام . ولا أن يصلي أربعاً ، ولا على الحائض قضاؤها . وعليه أيضاً يجري الحكم في الحالف : « ليقضين فلاناً حقه الى شهر » وحلف بالطلاق الثلاث ، نخاف الحنث فخالع زوجته لئلا يحنث ، فلما انقضى الأجل راجعها . فهذا الوجه يقتضي أنه لايحنث ، لوقوع الحنث وليست بزوجة ؛ لأن الخلع ماض شرعاً و إن قصد به قصد الممنوع

(والثالث) أن يفرق بين حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين : فيبطل العمل في الشرط في حقوق الله ؛ و إن ثبت له في نفسه حكم شرعي ؛ كمسألة الجمع بين المفترق والفرق بين المجتمع ، ومسألة نكاح المحلل على القول بأنه نافذ ماض ولا يحلها ذلك للأول . لأن الزكاة من حقوق الله ؛ وكذلك المنع من نكاح المحلل حق الله ، لغلبة حقوق الله في النكاح على حقوق الآدميين . و ينفذ مقتضى الشرط في حقوق الآدميين ؛ كالسفر ليقصر أو ليفطر أو نحو ذلك

هذا كله مالم يدل دليل خاص على خلاف ذلك . فإنه ان دل دليل خاص على خلافه صير اليه ، ولا يكون نقضاً على الأصل المذكور ؛ لأنه إذ ذاك دال على إضافة هذا الأمر الخاص الى حق الله ، أو الى حق الآدميين. ويبقى بعد ما إذ اجتمع الحقان ، محلّ نظر واجتهاد. فيغلب أحد الطرفين بحسب مايظهر للمجتهد . والله أعلم

المسألة الثامنة

الشروط مع مشروطاتها [1] على ثلاثة أقسام :

(أحدها) أن يكون مكملا لحكمة المشروط وعاضداً لها بحيث لا يكون فيه منافاة لها على حال ؛ كاشتراط الصيام فى الاعتكاف عند من يشترطه ، واشتراط الكفء والإمساك بالمعروف والتسريح بإحسان في النكاح ، واشتراط الرهن والحميل والنقد أو النسيئة فى الثمن في البيع ، واشتراط العهدة فى الرقيق ، واشتراط مال العبد ، وثمرة الشجر ، وما أشبه ذلك . وكذا اشتراط الحول فى الزكاة ، والإحصان فى الزنى ، وعدم الطول فى نكاح الاماء ، والحرز فى القطع . فهذا القسم لا إشكال فى صحته شرعاً لأنه مكمل لحكمة كل سبب يقتضى حكما ، فإن الاعتكاف لما كان انقطاعاً الى العبادة على وجه لائق بلزوم المسجد ، كان للصيام فيه أثر ظاهر . ولما كان غير الكفء مظنة للنزاع وأنفة أحد الزوجين أو عصبتهما ، وكانت الكفاءة أقرب إلى التحام الزوجين والعصبة ، وأولى بمحاسن العادات ، كان اشتراطها ملائماً لمقصود النكاح . وهكذا الإمساك بمعروف وسائر تلك الشروط المذكورة تجرى على هذا الوجه . فثبوتها شرعاً واضح

(١) فى المسألتين السادسة والسابعة قيد الشروط بقوله المعتبرة فى المشروطات شرعا . وهنا أطلقها حتى يتأتى التقسيم الى الأقسام الثلاثة . فالكلام هنا عام فيما اشترطه الشارع وما اشترطه الشخص نفسه من شرط ملائم ، أو مناف ، أولا ملائم ولا مناف

﴿ والثانى ﴾ أن يكون غير ملائم لمقصود المشروط ولا مكمل لحكمته ، بل هو على الضد من الاول ؛ كما اذا اشترط فى الصلاة أن يتكلم فيها إذا أحبّ ، أو اشترط فى الاعتكاف أن يخرج عن المسجد إذا أراد ـ بناء على رأى مالك [١] أو اشترط فى النكاح أن لاينفق عليها أو أن لايطأها وليس بمجبوب ولا عنّين ، أو شرط فى البيع أن لاينتفع بالمبيع ، أو إن انتفع فعلى بعض الوجوه دون بعض ، أو شرط الصانع على المستصنع أن لايضمن المستأجَرَ عليه إن تلف ، وأن يصدّقه فى دعوى التلف ، وما أشبه ذلك . فهذا القسم أيضاً لا إشكال فى إبطاله ، لأنه مناف لحكمة السبب . فلا يصح أن يجتمع معه . فإن الكلام فى الصلاة مُناف لما شرعت له من الإقبال على الله تعالى والتوجه اليه والمناجاة له . وكذلك المشترط فى الاعتكاف الخروج ، مشترط ماينافى حقيقة الاعتكاف من لزوم المسجد . واشترط الناكح أن لا يُنفق ، ينافى استجلاب المودّة المطلوبة فيه . وإذا اشترط أن لايطأ أبطل حكمة النكاح الأولى وهى التناسل ، وأضرّ بالزوجة . فليس من الإمساك بالمعروف الذى هو مظنة الدوام والمؤالفة . وهكذا سائر الشروط المذكورة . إلا أنها اذا كانت باطلة فهل تؤثر فى المشرطات أم لا ؟ هذا محل نظر يستمد [٢] من المسألة التى قبل هذه

﴿ والثالث ﴾ أن لايظهر فى الشرط منافاة لمشروطه ولا ملاءمة . وهو محل نظر هل يلحق بالاول من جهة عدم المنافاة ؟ أو بالثانى من جهة عدم الملاءمة ظاهراً ؟ والقاعدة المستمرة فى أمثال هذا ، التفرقة بين العبادات والمعاملات . فما كان من العبادات لايكتفى فيه بعدم المنافاة دون أن تظهر الملاءمة ؛ لأن الاصل

(١) من لزوم المسجد

(٢) فهى شروط تقتضى رفع حكمة السبب ويقصد بها رفع السبب الواقع . وتقدم تفصيل ذلك

فيها التعبد دون الالتفات إلى المعانى ، والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن؛ إذ لا مجال للعقول فى اختراع التعبدات . فكذلك ما يتعلق بها من الشروط . وما كان من العاديات يكتفى فيه بعدم المنافاة ؛ لأن الأصل فيها الالتفات الى المعانى دون التعبد ، والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه . والله أعلم

﴿ النوع الثالث فى الموانع وفيه مسائل ﴾

المسألة الأولى

الموانع ضربان : أحدهما ما لا يتأتى فيه [1] اجتماعه مع الطلب . والثانى ما يمكن فيه ذلك . وهو نوعان : أحدهما يرفع أصل الطلب . والثانى لا يرفعه ولكن يرفع انحتامه . وهذا قسمان : أحدهما أن يكون رفعه بمعنى أنه يصير مخيراً [2] فيه لمن قدر عليه . والآخر أن يكون رفعه بمعنى أنه لا إثم على مخالف الطلب . فهذه أربعة أقسام

(فأما الأول) فنحو زوال العقل بنوم ، أو جنون ، أو غيرهما . وهو مانع من أصل الطلب جملة ؛ لأن من شرط تعلق الخطاب إمكان فهمه ، لأنه إلزام يقتضى التزاما . وفاقد العقل لا يمكن إلزامه كما لا يمكن ذلك فى البهائم والجمادات فإن تعلق طلب [3] يقتضى استجلاب مصلحة أو درء مفسدة ، فذلك راجع

---

(١) أى عقلا . وقوله (أحدهما يرفع أصل الطلب) أى وهو ما أمكن اجتماعه مع الطلب عقلا وامتنع الاجتماع شرعا . والقسمان الباقيان يصح فيهما الاجتماع عقلا وشرعا

(٢) يعنى ليس واجباً وان كان مطلوباً شرعا كما يوضحه فيما بعد

(٣) أى بسبب عمل صدر من غير العاقل كاتلاف البهيمة مال الغير، وكالصبى يقتل غيره مثلا . فضمان المتلف وغيره من الأحكام لا يتعلق بالبهيمة والصبى ، وإنما يتعلق بربها وبولى الصبى

إلى الغير ، كرياضة البهائم وتأديبها . والكلام في هذا مبين في الأصول [1]

(وأما الثاني) فكالحيض والنفاس . وهو رافع لأصل الطلب وإن أمكن حصوله معه ، لكن إنما يرفع مثل هذا الطلب بالنسبة الى ما لا يطلب به [2] البتة ، كالصلاة، ودخول المسجد ، ومس المصحف ، وما أشبه ذلك . وأما ما يطلب به [3] بعد رفع المانع ، فالخلاف بين أهل الأصول فيه مشهور ، لا حاجة لنا إلى ذكره هنا . والدليل على أنه غير مطلوب حالة وجود المانع ، أنه لو كان [4] كذلك لاجتمع الضدان ؛ لأن الحائض ممنوعة من الصلاة ، والنفساء كذلك ؛ فلو كانت مأمورة بها أيضاً ، لكانت مأمورة حالة كونها منهية بالنسبة الى شيء واحد [5] . وهو محال وأيضاً إذا كانت مأمورة أن تفعل ، وقد نهيت أن تفعل ، لزمها شرعا أن تفعل وأن لا تفعل معا وهو محال . وأيضاً فلا فائدة في الأمر بشيء لا يصح لها فعله حالة وجود المانع ولا بعد ارتفاعه ؛ لأنها غير مأمورة بالقضاء باتفاق .

(وأما الثالث) فكالرق والأنوثة بالنسبة الى الجمعة والعيدين والجهاد . فإن هؤلاء قد لصق بهم مانع من انحتام هذه العبادات ، الجارية في الدين مجرى التحسين [6] والتزيين ، لأنهم من هذه الجهة غير مقصودين بالخطاب فيها إلا بحكم

---

(١) وهي مسألة الفهم شرط التكليف . راجع ابن الحاجب

(٢) يعني اتفاقا

(٣) كقضاء الصوم على الحائض . فهل هو بأمر جديد ولم تكن مأمورة به وقت الحيض : وهو المعتمد . راجع مسألة الأداء والقضاء في ابن الحاجب

(٤) الدليلان الأولان عامان في رفع أصل الطلب لما لا يطلب بعد وما يطلب . بخلاف الثالث فخاص بما لا يطلب

(٥) وهو الصلاة ـ أي ومن جهة واحدة، فليست كالصلاة في الارض المغصوبة . فلهذا صحت الاستحالة

(٦) جعل الجهاد من النوع الثالث التحسيني ولم يجعله من المقاصد الضروريه ولا الحاجيه . وقد عده هو في تحرير الأصول من الضروري وقال : محل كونه كذلك اذا كانوا حربا علينا لا لكفرهم ، ولذا لم تقتل المرأة والصبي والراهب وقبلت الجزية . فالدين لا يحفظ مع كونهم حربا علينا لانه مفض الى قتل المسلم أو فتنته عن دينه فضيق الكلام فيما اذا لم يكونوا حربا بل كانوا لا يتعرضون لنا وهم في بلاد بعيدة عن بلاد المسلمين وليس هناك عهد بيننا وبينهم . فهل يكون قتالهم في هذه الحالة من الضروري أم من التحسيني ؟ الظاهر هذا ويكون الجهاد منه ما لا يتم حفظ الدين إلا به ، ومنه ما لا يكون كذلك فيكون تحسينيا من باب الأخذ بالاحوط . ليحمل كلامه هنا وهناك على هذا التفصيل

التبع ، فإن تمكنوا منها جرت بالنسبة اليهم مجراها مع المقصودين بها ، وهم الأحرار الذكور . وهذا معنى التخيير بالنسبة اليهم مع القدرة عليها ، وأما مع عدم القدرة عليها فالحكم مثل [1] الذى قبل هذا

(وأما الرابع) فكأسباب الرخص ؛ هى موانع من الانحتام ، بمعنى أنه لاحرج على من ترك العزيمة ميلا إلى جهة الرخصة ، كقصر المسافر ، وفطره ، تركه للجمعة ، وما أشبه ذلك

المسألة الثانية [2]

الموانع ليست بمقصودة للشارع ؛ بمعنى أنه لايقصد تحصيل المكلف لها ولا رفعها . وذلك أنها على ضربين :

(ضرب منها) داخل تحت خطاب التكليف ـ مأموراً به أو منهياً عنه أو مأذوناً فيه ـ وهذا لا إشكال فيه من هذه الجهة ؛ كالاستدانة المانعة من انتهاض سبب الوجوب بالتأثير لوجوب إخراج الزكاة . وإن وجد النصاب فهو متوقف على فقد المانع . وكذلك الكفر المانع من صحة أداء الصلاة والزكاة أو من وجوبها [1] ومن الاعتداد بما طلق فى حال كفره ، إلى غير ذلك من الأمور الشرعية التى منع منها الكفر . وكذلك الإسلام مانع من انتهاك حرمة الدم والمال والعرض

(١) أى من رفع أصل الطلب. وهل يندرج فيه أيضا؟ بحيث يقال إنه وجد مانع شرعى من توجه الطلب لأن امتثال أمر السيد بأعمال أخرى فى وقت هذه العبادات يعد مانعا شرعا وحينئذ فينتقل هذا النوع الثالث الى النوع الثانى

(٢) يحاذى بها وبما بعدها المباحث المتقدمة فى المسألتين السادسة والسابعة فى الشروط

(٣) أى على الخلاف بين الجمهور والحنفية فى تكليف الكفار بالفروع

إلا بحقها . فالنظر فى هذه الأشياء وأشباهها من جهة خطاب التكاليف خارج عن مقصود المسألة

(والضرب الثانى) هو المقصود . وهو الداخل تحت خطاب الوضع من حيث هو كذلك . فليس للشارع قصد فى تحصيله من حيث هو مانع ، ولا فى عدم تحصيله ؛ فإن المديان ليس بمخاطب برفع الدين اذا كان عنده نصاب لتجب عليه الزكاة ، كما أن مالك النصاب غير مخاطب بتحصيل الاستدانة لتسقط عنه ، لأنه من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف . وإنما مقصود الشارع فيه أنه إذا حصل ارتفع مقتضى السبب . والدليل على ذلك أن وضع السبب مكمل الشروط ، يقتضى قصد الواضع إلى ترتب المسبب عليه ؛ وإلا فلو لم يكن كذلك لم يكن موضوعا على أنه سبب . وقد فرض كذلك . هذا خلف . واذا ثبت قصد الواضع الى حصول المسبب ، ففرض المانع مقصوداً له أيضاً إيقاعه ، قصد الى رفع ترتب المسبب على السبب وقد ثبت أنه قاصد إلى نفس الترتب. هذا خلف. فإن القصدين متضادان . ولا هو أيضاً قاصد الى رفعه ؛ لأنه لو كان قاصداً إلى ذلك لم يثبت فى الشرع مانعاً . وبيان ذلك أنه لو كان قاصداً إلى رفعه من حيث هو مانع ، لم يثبت حصوله معتبراً شرعا ؛ وإذا لم يعتبر لم يكن مانعا من جريان حكم السبب . وقد فرض كذلك . وهو عين التناقض

فإذا توجه قصد المكلف إلى إيقاع المانع أو إلى رفعه فى ذلك تفصيل . وهى :

المسألة الثالثة

فلا يخلو أن يفعله أو يتركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف ــ مأموراً به أو منهياً عنه أو مخيراً فيه ، أولا فإن كان الأول فظاهر ؛ كالرجل يكون بيده له نصاب ، لكنه يستدين لحاجته الى ذلك ؛ وتنبنى الأحكام على مقتضى حصول المانع . وإن كان الثانى وهو أن يفعله مثلاً من جهة كونه مانعاً ، قصداً

لإسقاط حكم السبب المقتضى أن لايترتب عليه ما اقتضاه ، فهو عمل غير صحيح

والدليل على ذلك من النقل أمور ؛ من ذلك قوله جل وعلا : (إنّا بَلَوْنَاهم كما بَلَوْنا أصحابَ الجَنَّةِ إذ أقسَموا) الآية ؛ فإنها تضمنت الإخبار بعقابهم على قصد التحيّل لاسقاط حق المساكين ، بتحريهم المانعَ من إتيانهم ، وهو وقت الصبح الذى لايبكّر فى مثله المساكين عادة . [1] والعقاب انما يكون لفعل محرّم . وقوله تعالى : (ولاَ تَتخِذوا آياتِ اللهِ هُزُوا) نزلت بسبب مضارّة الزوجات بالارتجاع أن لاترى بعده زوجا آخر مطلقاً ، [2] وأن لاتنقضي عدّتها إلا بعد طول . فكان الارتجاع لذلك القصد ، إذ هو مانع من حلها للأزواج . وفى الحديث[3] «قاتَلَ اللهُ اليهودَ حُرِّمت عليهم الشحومُ فحمَلوها فباعوها» وفى بعض الروايات «وأكلوا أثمانَها» وقال عليه الصلاة والسلام[4]:(لَيشربنّ

(١) يعنى فالمانع عادى وليس شرعيا حتى ينطبق عليه تعريف المانع الذى هو موضوع هذه المباحث ، وهو ما اقتضى حكمة تنافى حكمة السبب . وعليه فما وجه ذكره هنا ؟ الا ان يقال إن العقاب على تحصيل المانع العادى يفيد أن تحصيل المانع الشرعى قصدا مثله ، فان القصد فى كل الوصول الى موجب الحرمان

(٢) هذا بما يظهر حسبما كان عليه الأمر قبل نزول آية (الطلاق مرتان) فقد كانوا يطلقون ويرجعون لا الى حد ، يضارون الزوجات بذلك ، فلا يضمها الرجل اليه ولا يدعها تتزوج طول حياتها

(٣) رواه فى الجامع الصغير بلفظ (قاتل الله اليهود ان الله عز وجل لما حرم عليهم الشحوم جملوها ثم باعوها فأكلوا ثمنها) عن أحمد والشيخين وأبى داود والترمذى والنسائى وابن ماجه عن جابر ، ورواه الشيخان عن أبى هريرة ، واحمد والشيخان والنسائى وابن ماجه عن عمر ، ورواه فى التيسير عن أبى داود بلفظ (لعن الله اليهود ثلاثا . ان الله تعالى حرم عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمنها) ورواه أيضا أحمد ، ولم يذكر فيه (ثلاثا)

(٤) رواه فى المشكاة عن أبى داود وابن ماجه(يسمونها)بغير واو ورواه كذلك فى الجامع الصغير عن أحمد وأبى داود . ورواه فى نيل الاوطار بالواو عن أحمد وأبى داود . وسيأتى للمؤلف بغير واو فى رواية أطول

ناسٌ من أمتي الخمرَ ويُسمّونها بغير اسمها) . وفي رواية[1] : (ليكوننّ من أمتي اقوامٌ يَستحلّون الحِرَ والحريرَ ، والخمرَ والمَعَازِف) الحديث ! وفي بعض الحديث[2] : (يأتي على الناس زمانٌ يُستحلُّ فيه خمسةُ أشياء بخمسةِ أشياء : يستحلون الخمر بأسماء يسمونها بها ، والسُّحتَ بالهديّة ، والقتلَ بالرّهبة ، والزنى بالنكاح ، والربا بالبيع) فكأن المستحل هنا رأى أن المانع هو الاسم ، فنقل المحرم الى اسم آخر ، حتى يرتفع ذلك المانع فيحل له . وقال تعالى : (مِن بعدِ وَصِيّةٍ يُوصَى بها أو دَيْنٍ غيرَ مُضارٍّ) فاستثنى الاضرار . فاذا أقرّ في مرضة بدين لوارث ، أو أوصى بأكثر من الثلث ، قاصداً حرمان الوارث أو نقصه بعض حقه ، بإبداء هذا المانع من تمام حقه، كان مضاراً . والاضرار ممنوع باتفاق. وقال تعالى : (ولا تَنقُضوا الأيْمانَ بعدَ توْكيدِها) الآية ! قال أحمد بن حنبل : عجبت مما يقولون في الحيل والأيمان ، يبطلون الأيمان بالحيل . وفي الحديث : (لايُمنعُ فَضلُ الماء لِيُمنعَ به الكلأُ[3]) وفيه : «إذا سمعتم به -يعني الوباء- بأرضٍ فلا تَقدَموا عليه ؛ وإذا وقعَ بأرض وأنتم بها فلا

---

(١) رواه في التيسير عن البخاري . قال صاحب التيسير الحر بكسر الحاء المهملة وبعدها راء . والمراد بها هنا الزنا اه وقال ابن العربي : رواية الخز بالمعجمتين تصحيف . اه وقد أثبتناه في الأصل مصححا . (٢) سيأتي للمؤلف في المسألة الحادية عشرة من مقاصد المكلف أنه روى موقوفا على ابن عباس ومرفوعا. وكذلك قال عنه في كتابه الاعتصام. أقول : قال الفتني في كتابه تذكرة الموضوعات (يأتي على الناس زمان يستحل فيه السحت بالهدية الخ ..) لا أصل له . وقال ابن القيم في أعلام الموقعين — في بيان أن تجويز الحيل يناقض سد الذرائع — ما يأتي : وروى ابن بطه باسناد الى الاوزاعي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (يأتي على الناس زمان يستحلون الربا بالبيع) يعني العينه . وهذا المرسل صالح للاعتضاد به والاستشهاد ، وان لم يكن عليه وحده الاعتماد اه

(٣) في الارض المباحة بئر للشخص ، وفي الارض كلأ مباح يريد أن يمنع الناس منه بايجاده مانعاً لهم من رعيه وهو بخله بسقيهم من فضل ماء بئره . فنهى عن ذلك . والحديث أخرجه الشيخان عن أبي هريرة بلفظ (لا يباع فضل الماء ليباع به الكلأ) وفي رواية للستة الا النسائي(لا تمنعوا فضل الماء لتمنعوا به الكلأ) وفي رواية للبخاري (لا يمنع فضل الماء ليمنع بفضل الكلأ)

تخرجوا فِراراً منه[1])

والأدلة هنا فى الشرع كثيرة من الكتاب ، والسنة ، وكلام السلف الصالح رضى الله تعالى عنهم .

وما تقدم من الأدلة والسؤال والجواب فى الشروط ، جارٍ معناه فى الموانع ؛ ومن هنالِك يفهم حكمها ، وهل يكون العمل باطلا أم لا ؟ فينقسم الى الضربين. فلا يخلو أن يكون المانع المستجلب مثلا فى حكم المرتفع ، أو لا . فإن كان كذلك فالحكم متوجه . كصاحب النصاب استدان لتسقط عنه الزكاة ، بحيث قصد أنه إذا جاز الحولَ ردّ الدين من غير أن ينتفع به . و إن لم يكن كذلك، بل كان المانع واقعاً شرعاً ؛ كالمطلّق خوفاً من انحتام الحنث عليه ، فهو محل نظر ــ على وزان ماتقدم فى الشروط ــ ولا فائدة فى التكرار

﴿ النوع الرابع فى الصحة والبطلان [2] وفيه مسائل ﴾

المسألة الأولى فى معنى الصحة

ولفظ الصحة يطلق باعتبارين :(أحدهما)أن يراد بذلك ترتب آثار العمل عليه فى الدنيا ، كما نقول فى العبادات إنها صحيحة بمعنى أنها مجزئة ، ومبرئة

(١) رواه فى التيسير عن الثلاثة والترمذى بلفظ (اذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوها . واذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها)
وهذا الحجر الصحى ــ الذى يتبجح باختراعه خدمة للانسانية أهل هذا العصر ــ فيه فى كلتا جهتيه قصد الى المانع لكونه مانعا : فقد وهم على أرضه رفع للمانع من إصابتهم عادة ، فنهوا عنه . وخروجهم من أرضه تحصيل للمانع من إصابتهم وهو بعدهم عنه . وحكمة الاول ظاهرة. وحكمة الثانى ــ من الوجهة الدينية الصرفة ــ الفرار من قدر الله والركون إلى محض الأسباب، وإن كان عمر قال فى مثله (نعم نفر من قدر الله الى قدر الله) و ــ من الوجهة الشرعية الصحية ــ خشية تلويث الجهات الاخرى بالجراثيم التى ربما تكون عالقت بهم أو بأمتعتهم
(٢) اعلم ان الصحة والبطلان ليسا ــ على التحقيق ــ من الاحكام الوضعية فى شىء، بل من الامور العقلية لأنه بعد ورود امر الشارع بالفعل ومعرفة شرائطه وموانعه لا يحتاج الى توقيف من الشارع، بل يعرف بمجرد العقل صحته او بطلانه. ولذا اسقطها كثير من الاصوليين فلم يعدوها فى الاحكام

للذمة ، ومسقطة للقضاء فيما فيه قضاء ، وما أشبه ذلك [١] من العبارات المنبئة عن هذه المعاني ؛ وكما نقول في العادات إنها صحيحة بمعنى أنها محصلة شرعا للأملاك ، واستباحة [٢] الأبضاع ، وجواز الانتفاع ، وما يرجع [٣] الى ذلك . (والثاني) أن يراد به ترتب آثار العمل عليه في الآخرة كترتب الثواب ؛ فيقال هذا عمل صحيح ، بمعنى أنه يرجى [٤] به الثواب في الآخرة . ففي العبادات ظاهر . وفي العادات [٥] يكون فيما نوى به امتثال أمر الشارع ، وقصد به مقتضى الأمر والنهي ؛ وكذلك في المخير إذا عمل به من حيث إن الشارع خيره ، لا من حيث قصد مجرد حظه في الانتفاع ، غافلاً عن أصل التشريع . فهذا أيضاً يسمى عملا صحيحاً بهذا المعنى . وهو وإن كان طلاقاً غريباً لا يتعرض له علماء الفقه ، فقد تعرض له علماء التخلق كالغزالي وغيره . وهو مما يحافظ عليه السلف المتقدمون . وتأمل ماحكاه الغزالي في كتاب النية والإخلاص من ذلك

المسألة الثانية في معنى البطلان

وهو مايقابل معنى الصحة . فله معنيان :

(أحدهما) أن يراد به عدم ترتب آثار العمل عليه في الدنيا ؛ كما نقول في العبادات إنها غير مجزئة ، ولا مبرئة للذمة ، ولا مسقطة للقضاء ـ فكذلك نقول إنها باطلة بذلك المعنى . غير أن هنا نظراً ؛ فإن كون العبادة باطلة انما هو

(١) كموافقة أمر الشرع كما قالوه

(٢) ولا يقال حصول الانتفاع وحصول التوالد والتناسل ، لأنها قد تترتب على الباطل وقد تتخلف عن الصحيح

(٣) كصحة تصرفاته الشرعية فيما ابتاعه بيعا صحيحا مثلا

(٤) لم يقل يحصل الثواب في الآخرة ، تفادياً مما اعترض به عليه من أن الثواب قد لا يترتب على الصلاة الصحيحة كما سيأتي

(٥) كما تقدم له في النكاح أنه مندوب بالجزء وهو عادي ، فلا ثواب الا بهذه النية . وكما سيأتي له في الواجب العادي كأداء الديون والنفقة على الأولاد ورد الودائع

لمخالفتها لما قصد الشارع فيها ، حسبما هو مبيّن في موضعه ؛ ولكن قد تكون المخالفة راجعة الى نفس العبادة ، [1] فيطلق عليها لفظ البطلان اطلاقاً ؛ كالصلاة من غير نية ، أو ناقصة ركعة أو سجدة ، أو نحو ذلك مما يخل بها من الأصل . وقد تكون راجعة الى وصف خارجي منفك عن حقيقتها وإن كانت متصفة به ؛ كالصلاة [2] في الدار المغصوبة مثلا ، فيقع الاجتهاد في اعتبار الانفكاك ؛ فتصح الصلاة ؛ لأنها واقعة على الموافقة للشارع ، ولا يضر حصول المخالفة من جهة الوصف . أو في اعتبار الاتصاف ، فلا تصح بل تكون في الحكم باطلة [3] ، من جهة أن الصلاة الموافقة إنما هي المنفكة عن هذ الوصف ، وليس الصلاة في الدار المغصوبة كذلك . وهكذا سائر ما كان في معناها

ونقول أيضا في العادات إنها باطلة ، بمعنى عدم حصول فوائدها بها شرعا : من حصول أملاك ، واستباحة فروج ، وانتفاع بالمطلوب . ولما كانت العاديّات في الغالب راجعة الى مصالح الدنيا ، كان النظر فيها راجعاً الى اعتبارين: « أحدهما » من حيث هي أمور مأذون فيها أو مأمور بها شرعا « والثاني » من حيث هي راجعة الى مصالح العباد

فأما الأوّل فاعتبره قوم بإطلاق ، وأهملوا النظر في جهة المصالح ، وجعلوا مخالفة أمره مخالفة لقصده بإطلاق ، كالعبادات المحضة سواء . وكأنهم مالوا الى جهة التعبد . وسيأتي في كتاب المقاصد بيان أن في كل مايعقل معناه تعبدا . واذا كان كذلك ، فمواجهة أمر الشارع بالمخالفة يقضي بالخروج في ذلك الفعل عن مقتضى خطابه . والخروج في الأعمال عن خطاب الشارع يقضي بأنها غير

(١) كمخلل في بعض شروطها أو أركانها

(٢) وكصوم الايام المنهية

(٣) والبطلان والفساد مترادفان عند غير الحنفية . أما عندهم فيقولون في مثله فاسد لاباطل . وبنوا على الفرق إمكان تصحيح الفاسد لا الباطل كما يأتي

مشروعة . وغير المشروع باطل . فهذا كذلك ؛ كما لم تصح العبادات الخارجة عن مقتضى خطاب الشارع

وأما الثانى فاعتبره قوم أيضاً لامع إهمال الأول . بل جعلوا الامر منزّلا على اعتبار المصلحة ؛ بمعنى أن المعنى الذى لأجله كان العمل باطلا ينظر فيه : فإن كان حاصلا أو فى حكم الحاصل ، بحيث [1] لايمكن التلافى فيه ، بطل العمل من أصله . وهو الأصل فيما نهى الشرع عنه؛ لأن النهى يقتضى أن لامصلحة للمكلف فيه ، و إن ظهرت مصلحته لبادىء الرأى ، فقد علم الله أن لامصلحة فى الإقدام و إن ظنّها العامل . و إن لم يحصل مدة [2] كان فى حكم الحاصل لكن أمكن تلافيه ، لم يحكم بإبطال ذلك العمل ؛ كما يقول مالك فى بيع المدبر إنه يردّ إلا أن يعتقه المشترى فلا يردّ . فإن البيع إنما منع لحق العبد فى العتق، أو لحق الله فى العتق الذى انعقد سببه من سيده — وهو التدبير ؛ فإن البيع يفيته فى الغالب بعد موت السيد . فاذا أعتقه المشترى حصل قصد الشارع فى العتق ، فلم يردّ لذلك . وكذلك الكتابة الفاسدة تردّ ، مالم يعتق المكاتب . وكذلك بيع الغاصب للمغصوب ، موقوف على إجازة المغصوب منه أوردّه ؛ لأن المنع إنما كان لحقه ، فاذا أجازه جاز . ومثله البيع والسلف منهى عنه ؛ فإذا

(١) كبيع الملاقيح ، فان المعنى الذى بطل البيع من أجله حاصل مستديم ، لأن بيع مافى بطون الأمهات منعدم فيه ركن البيع، ولا يتأتى تلافى تصحيحه

(٢) لعل الأصل (وإن كان حاصلا مدة أو فى حكم الحاصل) يعنى مدة أيضا، فيكون مقابلا للقسم قبله وتنطبق عليه التفاريع الآتية .فان المفوت غالباً للعتق وهو البيع فى حكم الحاصل، ولكن أثره لم يدم بل ارتفع بالعتق وأمكن تلافى مفوت العتق بسبب عتق المشترى . وإنما قلنا فى حكم الحاصل لأن التفويت انما يظهر أثره بعد موت السيد فهناك كان يغلب عتقه، أعنى إذا لم يوجد مانع كبعض الصور التى يسترق فيها المدبر ولا ينفذ عتقه . أما الكتابة الفاسدة لفقد شرط مثلا فالمعنى الذى لأجله بطلت حاصل بالفعل ، لكن لمدة وهى ما قبل خروجه حرا بسببها وأمكن التلافى بسبب الحرية .فجعل الامر فى المثال وما قبله منزلا على المصلحة وهى تشوف الشارع للحرية مع إمكان التلافى باهدار بقاء الموجب المبطلان .ومثالا الغصب والبيع والسلف مما فيه حصول المعنى الموجب للبطلان فعلا ، ولكنه لمدة وهى ماقبل الاجازة وإسقاط الشرط اللذين أمكن بهما إهدار الموجب للبطلان

أسقط مشترط السلف شرطه، جاز ماعقداه، ومضى على بعض الأقوال . وقد يتلافى باسقاط الشرط شرعاً [(١)]- كما في حديث بَرِيرَة[(٢)] . وعلى مقتضاه جرى الحنفية في تصحيح العقود الفاسدة، [(٣)] كنكاح الشغار، والدرهم بالدرهمين، ونحوها . الى غير ذلك من العقود التي هي باطلة على وجه، فيزال ذلك الوجه فتمضي العقدة . فمعنى هذا الوجه أن نهى الشارع كان لأمر؛ فلما زال ذلك الأمر ارتفع النهي، فصار العقد موافقاً لقصد الشارع : إما على حكم الانعطاف[(٤)] إن قدّرنا رجوع الصحة الى العقد الأول، أوغير حكم الانعطاف، إن قلنا إنّ تصحيحه وقع الآن لاقبل . وهذا الوجه بناء على أن مصالح العباد مغلّبة على حكم التعبد

﴿ والثاني من الاطلاقين ﴾ أن يراد بالبطلان عدم ترتب آثار العمل عليه في الآخرة، وهو الثواب . ويتصور ذلك في العبادات والعادات

فتكون العبادة باطلة بالإطلاق الأول، فلا يترتب عليها جزاء؛ لأنها غير مطابقة لمقتضى الأمر بها . وقد تكون صحيحة بالاطلاق الأول ولا يترتب عليها ثواب أيضاً . فالأول كالمتعبد رئاء الناس؛ فإن تلك العبادة غير مجزئة ولا يترتب عليها ثواب : والثاني كالمتصدق بالصدقة يُتبعها بالمنّ والأذى . وقد قال تعالى : (يَاأَيُّها الذين آمنوا لاتُبطِلوا صدَقاتِكم بالمَنِّ والأذَى كالذى يُنفِقُ مالَهُ رِئاءَ

(١) ما قبله كان باسقاط مشترط السلف . أما هذا فان أهل بريرة لم يسقطوه بل بقوا متمسكين به، ولكن أسقطه الشارع كما في الحديث

(٢) تقدم (ص - ٢١٥)

(٣) الباطل عندهم هو ما يكون غير مشروع ألبتة، كبيع الملاقيح، لا ما كان النهي باعتبار وصف عارض فانه يسمى فاسدا . والثاني يمكن تصحيحه باهدار الوصف الموجب للفساد كاسقاط الزيادة في الربا . ولا يحتاج لعقد جديد كالأمثلة التي ذكرها

(٤) وانسحاب آثار العقد الاول على ماتم بعد زوال الوصف

الناس) الآية (١) وقال: (لئن أشركت ليحبطن عملك (٢)). وفى الحديث (٣): «أبلغي زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إن لم يتب» على تأويل من جعل الإبطال حقيقة (٤)

وتكون أعمال العادات باطلة أيضاً بمعنى عدم ترتب الثواب عليها، سواء علينا أكانت باطلة بالإطلاق الأول أم لا. فالاول كالعقود المفسوخة شرعاً. والثانى كالأعمال التى يكون الحامل عليها مجرد الهوى والشهوة، من غير التفات الى خطاب الشارع فيها؛ كالأكل والشرب والنوم وأشباهها، والعقود المنعقدة بالهوى ولكنها وافقت الأمر أو الإذن الشرعي بحكم الاتفاق، لا بالقصد الى ذلك؛ فهى أعمال مقرّة شرعاً لموافقتها للأمر أو الإذن، لما يترتب عليها من المصلحة فى الدنيا. فروعى فيها هذا المقدار من حيث وافقت قصد الشارع فيه، وتبقى جهة قصد الامتثال مفقودة، فيكون مايترتب عليها فى الآخرة مفقوداً أيضاً؛ لأن الأعمال بالنيات. والحاصل أن هذه الأعمال التى كان الباعث عليها الهوى المجرد، إن وافقت قصد الشارع بقيت ببقاء حياة العامل؛ فإذا خرج من الدنيا فنيت بفناء الدنيا و بطلت (ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وما عِنْدَ اللهِ بَاقٍ) (مَنْ كانَ يُرِيدُ حَرْثَ الآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فى حَرْثِهِ. ومَنْ كانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدنيا نُؤْتِهِ منها، وما لَهُ في الآخرةِ مِنْ نَصيب) (أذْهَبْتُم

(١) فقد قضت الآية بأنها كالعدم فى الآخرة، لانها كتراب على حجر صلد نزل عليه وابل فلم يترك له أثرا. وظاهر أن هذا باعتبار الآخرة

(٢) فالعبادة التى حصل فيها الاشراك مع الله باطلة بالمعنيين أى فى الدنيا والآخرة

(٣) رواه أحمد ـ وقد ذكره بطوله فى الجزء الاول من التيسير (كتاب البيوع) ولم يذكر راويه ـ وضعفه الزرقانى على الموطأ وقال لفظه منكر. وليس الحديث فى الموطأ. قال فى تحرير الاصول رواه أحمد قال عبد الهادى اسناده جيد. وفى رواية التيسير (بئس ما شريت وبئس ما اشتريت) فلا يتجه جواب بعضهم هنا عن الشافعية بأن إنكار عائشة راجع الى البيع لاجل مجهول لا لتفاوت الثمنين

(٤) يعنى ويكون من الاطلاق الثانى

طَيِّبَاتِكم فى حياتِكُمُ الدُّنيا واستَمْتَعتُم بها) وما أشبه ذلك مما هو نص، أو ظاهر، أو فيه إشارة الى هذا المعنى . فمن هنا أخذ من تقدم بالحزم فى الاعمال العادية، أن يضيفوا اليها قصدا يجدون به أعمالهم فى الآخرة . وانظر فى الإحياء وغيره

المسألة الثالثة

ماذكر من إطلاق البطلان بالمعنى الثانى يحتمل تقسيما، لكن بالنسبة الى الفعل العادى ؛ إذ لايخلو الفعل العادى — إذا خلا عن قصد التعبد — أن يفعل بقصد أو بغير قصد . والمفعول بقصد إما أن يكون القصد مجرد الهوى والشهوة، من غير نظر فى موافقة قصد الشارع أو مخالفته ؛ وإما أن ينظر مع ذلك فى الموافقة فيفعل، أو فى المخالفة فيترك ؛ إما اختيارا، وإما اضطرارا . فهذه أربعة أقسام

(أحدها) أن يفعل من غير قصد ؛ كالغافل والنائم . فقد تقدم أن هذا الفعل لايتعلق به خطاب اقتضاء ولا تخيير، فليس فيه ثواب ولا عقاب ؛ لأن الجزاء فى الآخرة انما يترتب على الاعمال الداخلة تحت التكليف . فما لايتعلق به خطاب تكليف لايترتب عليه ثمرته

(والثانى)، أن يفعل لقصد نيل غرضه مجردا ؛ فهذا أيضاً لاثواب له على ذلك كالأول، وإن تعلق به خطاب التكليف أو وقع واجباً ؛ كأداء الديون، ورد الودائع والأمانات، والإنفاق على الأولاد، وأشباه ذلك . ويدخل تحت هذا ترك المنهيات بحكم الطبع ؛ لأن الأعمال بالنيات . وقد قال فى الحديث:[1] «فمن كانت هجرَتُه الى الله ورسوله فهجرتُه الى الله ورسولِه . ومن كانت هجرَتُه الى دُنْيا يُصيبها أو إلى امرأةٍ يَنكِحُها فهجرتُه إلى ماهاجرَ إليه » ومعنى الحديث متفق عليه ومقطوع به فى الشريعة . فهذا القسم والذى قبله باطل

(١) أوله : (انما الاعمال بالنيات، وانما لكل امرىء مانوى) . قال فى الترغيب : رواه الشيخان وأبو داود والترمذى والنسائى

بمقتضى الإطلاق الثانى

(والثالث) أن يفعل مع استشعار الموافقة اضطراراً ؛ كالقاصد لنيل لذته من المرأة الفلانيه ، ولما لم يمكنه بالزنى لامتناعها أو لمنع أهلها ، عقد عليها عقد نكاح ليكون موصلاً له الى ماقصد . فهذا أيضاً باطل بالإطلاق الثانى ، لأنه لم يرجع الى حكم الموافقة الا مضطراً ، ومن حيث كان موصلاً الى غرضه ، لا من حيث أباحه الشرع — وإن كان غير باطل بالإطلاق الأول . ومثل ذلك الزكاة [1] المأخوذة كرهاً ، فانها صحيحة على الإطلاق الأول ؛ إذ كانت مسقطةً للقضاء ، ومبرئةً للذمة ؛ وباطلة على هذا الإطلاق الثانى . وكذلك ترك المحرمات خوفاً من العقاب عليها فى الدنيا ، أو استحياء من الناس ، أو ما أشبه هذا . ولذلك كانت الحدود كفارات فقط [2] ؛ فلم يخبر الشارع عنها أنها مرتبة ثواباً على حال . وأصل ذلك كون الأعمال بالنيات

(والرابع) ، أن يفعل لكن مع استشعار الموافقة اختياراً ؛ كالفاعل للمباح بعد علمه بأنه مباح ، حتى إنه لو لم يكن مباحاً لم يفعله . فهذا القسم انما يتعين النظر فيه فى المباح . أما المأمور به يفعله بقصد الامتثال ، أو المنهى عنه يتركه بذلك القصد أيضاً ، فهو من الصحيح بالاعتبارين . كما أنه لو ترك المأمور به

(١) قال (ومثل ذلك) لانه أتى به لمجرد الفائدة المناسبة ، والا فهذا ليس من موضوع المسألة ، لان الزكاة من العبادات

(٢) إقامة الحدود من خطاب التكليف المسبب عن خطاب الوضع بفعل المحدود عليه . وهذا بالنسبة للامام . أما بالنسبة لمن أقيمت عليه فلا خطاب يتوجه عليه فيها ، فلا ينتظر أن تكون له نية ، لان اقامة الحد ليست من فعله . الا أنه يبقى الكلام فيما اذا طلبها كماعز رضى الله عنه والغامدية والجهنية ، طلبوا اقامة الحد للطهر من الزنا فتم الرجم ، وقال عليه الصلاة والسلام لخالد حين سب الغامدية (مهلا ياخالد فقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له) ولما صلى على الجهنية قال له عمر رضى الله عنه : أتصلى عليها وقد زنت؟ قال له عليه الصلاة والسلام (لقد تابت توبة لو قسمت على سبعين من أهل المدينة لوسعتهم . وهل وجدت أفضل من أن جادت بنفسها لله عز وجل) والظاهر أنه يترتب عليه المغفرة لاغير لانه الذى ورد فى الحديث فى هؤلاء الذين جادوا بأنفسهم لله : وقد يقال ان الطلب غير اقامة الحد الذى هو من فعل الغير فليس فيه الا التكفير ، أما الطلب من المحدود كما حصل من هؤلاء فعمل آخر مستقل ، له فضله ونيته ، كما يدل عليه قوله (أن جادت بنفسها لله) وهذا عمل دينى خطير فلا يحرم ثوابه

أو فعل المنهى عنه قصداً للمخالفة ، فهو من الباطل بالاعتبارين . فإنما يبقى النظر فى فعل المباح أو تركه من حيث خاطبه الشرع بالتخيير ، فاختار أحد الطرفين من الفعل أو الترك لمجرد حظه ؛ فتحتمل فى النظر ثلاثة أوجه : «أحدها» أن يكون صحيحاً بالاعتبار الأول ، باطلاً بالاعتبار الثانى . وهذا هو الجارى على الأصل المتقدم فى تصور المباح بالنظر الى نفسه ، لا بالنظر الى مايستلزم . «والثانى» أن يكون صحيحاً بالاعتبارين معاً ، بناء على تحريه فى نيل حظه مما أذن له فيه ، دون مالم يؤذن له فيه . وعلى هذا نبه الحديث[1] فى الأجر فى وطء الزوجة ؛ وقولهم : أيقضِي شَهْوتَه ثم يُؤجَر ؟ فقال. «أرأيتم لو وضَعها فى حرام! » وهذا مبسوط فى كتاب المقاصد من هذا الكتاب . «والثالث» أن يكون صحيحاً بالاعتبارين معاً ــ فى المباح الذى هو مطلوب الفعل بالكل ، وصحيحا بالاعتبار الأول باطلاً بالاعتبار الثانى ــ فى المباح الذى هو مطلوب الترك بالكل . وهذا هو الجارى على ماتقدم فى القسم الأول من قسمى الأحكام. ولكنه مع الذى قبله باعتبار أمر خارج عن حقيقة الفعل المباح ، والأول بالنظر اليه فى نفسه

فصل

وأما ماذكر من إطلاق الصحة بالاعتبار الثانى ، فلا يخلو أن يكون عبادة ، أو عادة . فإن كان عبادة فلا تقسيم فيه على الجملة . وإن كان عادة فإما أن يصحبه مع قصد التعبد قصد الحظ ، أوْ لا . والأول إما أن يكون قصد الحظ غالباً أو مغلوباً فهذه ثلاثة أقسام «أحدها» مالا يصحبه حظ . فلا إشكال فى صحته . «والثانى[2]» كذلك ؛ لأن الغالب هو الذى له الحكم ، وما سواه فى حكم المطَّرح «والثالث» محتمل لأمرين : أن يكون صحيحاً بالاعتبار الثانى أيضا ، إعمالاً للجانب المغلوب ، واعتباراً بأن جانب الحظ غير قادح فى

(١) رواه مسلم . ولفظه : أيأتى أحدنا شهوته وله فيها أجر ؟! قال : (أرأيتم لو وضعها فى حرام ، أكان عليه فيها وزر ؟ فكذلك اذا وضعها فى الحلال كان له أجر)

(٢) وهو ما يكون قصد الحظ فيه مغلوبا . فالنشر على عكس اللف

الماديّات ، بخلاف العباديّات ؛ وأن يكون صحيحاً بالاعتبار الأول دون الثانى إعمالاً لحكم الغلبة . وبيان هذا التقسيم والدليل عليه مذكور فى كتاب المقاصد من هذا الكتاب . والحمد لله

﴿ النوع الخامس فى العزائم والرخص والنظر فيه فى مسائل ﴾

المسألة الأولى

العزيمة[1] ماشرع من الأحكام الكلية ابتداء . ومعنى كونها كلية أنها لاتختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض ؛ كالصلاة مثلا فإنها مشروعة على الاطلاق والعموم فى كل شخص وفى كل حال . وكذلك الصوم ، والزكاة ، والحج ، والجهاد ، وسائر شعائر الإسلام الكلية . ويدخل تحت هذا ماشرع لسببٍ مَصلحىّ في الأصل ؛ كالمشروعات المتوصل بها الى إقامة مصالح الدارين ، من البيع ، والاجارة، وسائر عقود المعاوضات . وكذلك أحكام الجنايات ، والقصاص ، والضمان . وبالجملة جميع كليات الشريعة . ومعنى شرعيتها ابتداء أن يكون قصد الشارع بها إنشاء الأحكام التكليفية[2] على العباد من أوّل الأمر ، فلا يسبقها حكم شرعى قبل ذلك . فإن سبقها وكان منسوخاً بهذا الأخير، كان هذا الأخير كالحكم الابتدائي، تمهيداً للمصالح الكلية العامة .

---

(١) المحققون على أنه لا تطلق العزيمة الا فيما كانت فيه الرخصة مقابلة لها . أما ما لا رخصة فيه بحال فلا يطلق عليه عزيمة وان كان حكمها ابتدائيا كليا . فالتعريف للعزيمة شامل لها وذلك خلاف رأى المحققين

(٢) لا ينافى هذا ما يأتى له فى المسألة الثانية من أن حكم الرخصة الاباحة ـ جعله العزيمة والرخصة أحكاما وضعية، فان الصوم والصلاة مثلا يتعلق بهما حكم تكليفى هو الوجوب مثلا ، وحكم وضعى هو كونهما عزيمة أورخصة. قال فى التحرير : للشارع فى الرخص حكمان كونها وجوبا أو ندبا أو اباحة وهى من احكام التكليف ، وكونها مسببة عن عذر طارىء فى حق المكلف يناسبه تخفيف الحكم مع قيام الدليل على الاصل ،وهو من أحكام الوضع . فايجاب الجلد للزانى من أحكام الاقتضاء من وجه ومن أحكام الوضع من حيث كونه مسببا عن الزنا . وعليه مشى الأبهرى

ولا يخرج عن هذا ما كان من الكليات وارداً على سبب ؛ فان الأسباب قد تكون مفقودة قبل ذلك ، فإذا وجدت اقتضت أحكاما ؛ كقوله تعالى : (يأيها الذين آمنوا لاَ تَقُولُوا رَاعِنَا) وقوله تعالى : (ولا تَسُبُّوا الذينَ يَدْعُون مِنْ دُونِ اللهِ) وقوله تعالى : (ليس عليكم جُناحٌ أنْ تَبْتَغوا فَضلا مِن رَبِّكم) وقوله تعالى: (علِمَ اللهُ أنكم كُنْتُم تَختَانونَ أنفُسَكم) الآية ؛ وقوله : (فَمَنْ تَعجّلَ في يَومَيْنِ فلا إثمَ عليه . ومَنْ تأخرَ فلا إثمَ عليه) وما كان مثل ذلك؛ فانه تمهيد لأحكام وردت شيئاً بعد شيء بحسب الحاجة الى ذلك . فكل هذا يشمله اسم العزيمة ، فإنه شرعٌ ابتدائيٌّ حكماً[1] . كما أن المستثنيات من العمومات وسائر المخصوصات كلياتٌ ابتدائية أيضاً ؛ كقوله تعالى : (ولاَ يحلُّ لكم أنْ تأخُذُوا مِمَّا آتَيْتموهُنَّ شيئاً إلاَّ أنْ يخافا أن لاَ يُقيما حُدُودَ الله) وقوله تعالى: (ولا تَعْضُلوهنّ لِتَذهَبوا ببعضِ ما آتيتموهُنّ إلاّ أنْ يأتينَ بفاحِشةٍ مُبَيِّنة) وقوله تعالى : (اقْتُلوا المُشركينَ) ونهى[2] ﷺ عن قتلِ النساء والصبيان . هذا وما أشبهه من العزائم؛ لأنه راجع الى أحكام كلية ابتدائية

وأما الرخصة فما شُرع لعذرٍ شاقّ ، استثناء من أصل كلي يقتضي المنع ، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه . فكونه مشروعاً لعذر هو الخاصة التي[3] ذكرها

(١) لعل أصل العبارة (فانه حكم كليّ شرع ابتداء) ولا داعي للفظ حكما لان الابتداء حقيقي في جميع هذه الامثلة ، الا في آية (علم الله أنكم) فانها من قبيل الناسخ وهو ابتدائي حكما كما تقدم له

(٢) روى في التيسير عن ابن عمر رضي الله عنه قال (وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم فنهى عن قتل النساء والصبيان)أخرجه الستة الا النسائي

(٣) ظاهر صنيعه أنه يريد الاستدراك على الاصوليين بأن تعريفهم غير مانع، وأنه لولا زيادته كلمة (شاقة) لاختل التعريف ودخل في الرخصة القراض وما معه . ولكن الواقع أنهم لم يقتصروا على هذه الخاصة، بل قالوا (ما شرع لعذر مع قيام الدليل المحرم لولا العذر) ولا يخفى أن هذه الخاصة التي ذكروها لا تبقي شيئا من القراض وما معه داخلا في الرخصة ، لان معنى قيام الدليل المحرم بقاؤه معمولا به لولا العذر، ولا شيء من ذلك في القراض وما معه

علماء الأصول

وكونه شاقا فإنه قد يكون العذر مجرد الحاجة ، من غير مشقة موجودة ، فلا يسمى ذلك رخصة ؛ كشرعية القراض مثلا ، فإنه لعذر في الأصل وهو عجز صاحب المال عن الضرب في الأرض ؛ ويجوز حيث لا عذر ولا عجز. وكذلك المساقاة ، والقرض ، والسلم . فلا يسمى هذا كله رخصة وإن كانت مستثناة من أصل ممنوع . وإنما يكون مثل هذا داخلا تحت أصل الحاجيات الكليات . والحاجيات لا تسمى عند العلماء باسم الرخصة . وقد يكون العذر راجعاً الى أصل تكميلي فلا يسمى رخصة أيضاً . وذلك أن من لا يقدر على الصلاة قائماً ، أو يقدر بمشقة ، فمشروعٌ في حقه الانتقالُ الى الجلوس ، وإن كان مخلا بركن من أركان الصلاة ، لكن بسبب المشقة استثنى فلم يتحتم عليه القيام . فهذا رخصة محققة. فإن كان هذا المترخص إماماً فقد جاء في الحديث : « إنما جُعل الإمامُ ليؤتمَّ به ـ ثم قال : وإن صلّى جالساً فصلُّوا جلوساً أجمعون[1] » فصلاتهم جلوساً وقع لعذر ، إلا أن العذر في حقهم ليس المشقة ، بل لطلب الموافقة[2] للإمام وعدم المخالفة عليه . فلا يسمى مثل هذا رخصة ، وإن كان مستثنى لعذر

وكون هذا المشروع لعذر مستثنى من أصل كلى ، يبيّن لك أن الرخص ليست بمشروعة ابتداء . فلذلك لم تكن كليّات في الحكم ؛ وإن عرض لها ذلك فبالعرَض . فإن المسافر إذا أجزنا له القصر والفطر ، فإنما كان ذلك بعد استقرار أحكام الصلاة والصوم . هذا وإن كانت

---

(١) أخرجه في التيسير عن الخمسة الا الترمذي بلفظ: (وإذا صلى قاعدا فصلوا قعوداً أجمعون)
(٢) هذا هو الأصل التكميلي. فصلاة الامام جالسا رخصة ، وموافقتهم له ليس برخصة

آيات الصوم نزلت دفعة واحدة ، فإن الاستثناء ثان عن استقرار حكم المستثنى منه على الجملة . وكذلك أكل الميتة للمضطر فى قوله تعالى : (فمن اضطر) الآية !

وكونه مقتصراً به على موضع الحاجة خاصة من خواص الرخص أيضاً لابد منه [1] ؛ وهو الفاصل بين ما شرع من الحاجيات الكلية ، وما شرع من الرخص ؛ فإن شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة . فإن المصلى إذا انقطع سفره وجب عليه الرجوع الى الأصل من إتمام الصلاة وإلزام الصوم . والمريض اذا قدر على القيام فى الصلاة لم يصل قاعداً ، واذا قدر على مس الماء لم يتيمم . وكذلك سائر الرخص . بخلاف القرض ، والقراض ، والمساقاة ونحو ذلك مما هو يشبه الرخصة ، فإنه ليس برخصة فى حقيقة هذا الاصطلاح ؛ لأنه مشروع أيضاً وإن زال العذر . فيجوز للانسان أن يقترض وإن لم يكن به حاجة الى الاقتراض ، وأن يساقى حائطه وإن كان قادراً على عمله بنفسه أو بالاستئجار عليه ، وأن يقارض بماله وإن كان قادراً على التجارة فيه بنفسه أو بالاستئجار . وكذلك ما أشبهه . فالحاصل أن العزيمة راجعة الى أصل كلى ابتدائى . والرخصة راجعة الى جزئى مستثنى من ذلك الأصل الكلى

فصل

وقد تطلق الرخصة على ما استثنى من أصل كلى يقتضى المنع مطلقاً ، من غير اعتبار بكونه لعذر شاق ، فيدخل فيه القرض ، والقراض ، والمساقاة ، ورد

(١) يلوح أنه حكم مفرع على الرخصة لازم لها ، ولا يتوقف تعريفها عليه ، لأنه مم بالقيود قبله . بدليل أنه أخرج به القرض وما معه وهو نفس ما أخرجه بقيد المشقة . فان كان مراده أنه لا بد منه فى التعريف فغير ظاهر . وان كان مراده أنه وصف ملازم وحكم ثابت للرخصة فظاهر . وهو مفهوم من تعريفها بما شرع لعذر شاق ، لان موضع الحاجة هو العذر الشاق ـ فعند زوال هذا العذر لا يوجد محل الرخصة . فلا يتأتى الترخص حينئذ

الصاع من الطعام فى مسألة المصرّاة ، وبيع العريّة بخرصها تمراً ، وضرب الدية على العاقلة ، وما أشبه ذلك . وعليه يدل قوله «نهى عن بيع ما ليس عندك[1]» «وأرخص فى السَّلَم» وكل هذا مستند الى أصل الحاجيات . فقد اشتركت مع الرخصة بالمعنى الأول فى هذا الأصل ، فيجرى عليها حكمها فى التسمية ، كما جرى عليها حكمها فى الاستثناء من أصل ممنوع وهنا أيضا يدخل ماتقدم فى صلاة المأمومين جلوساً اتباعا للامام المعذور ، وصلاة الخوف المشروعة بالامام كذلك أيضاً ، لكنّ هاتين المسألتين تستمدان من أصل التكميلات[2] لا من أصل الحاجيات . فيطلق عليها لفظ الرخصة وإن لم تجتمع معه فى أصل واحد ؛ كما أنه قد يطلق لفظ[3] الرخصة وإن استمدت من أصل الضروريات؛ كالمصلى لايقدر على القيام . فإن الرخصة فى حقه ضرورية لاحاجية ؛ وإنما تكون حاجية إذا كان قادراً عليه ، لكن بمشقة تلحقه فيه أو بسببه وهذا كلّه ظاهر

فصل

وقد يطلق لفظ الرخصة على ما وضع عن هذه الأمة من التكاليف الغليظة والأعمال الشاقة التى دل عليها قوله تعالى : (ربّنا ولا تَحمل علينا إصْراً كما حمَلْتَه على الّذينَ مِن قَبْلِنا) وقوله تعالى (ويَضَعُ عنهم إصرهم والأغلال

(١) يشير الى جزء من حديث أخرجه فى التيسير عن أصحاب السنن وصححه الترمذى ولفظه (لايحل سلف وبيع ، ولا شرطان فى بيع ، ولا ربح مالم يضمن ، ولا بيع ماليس عندك)

(٢) أى التكميلات للتحسينيات . فان الجماعة على العموم من أصل التحسينيات وموافقة الامام فى الجلوس مكمل لها . كما أن قسمة الجيش الى فرقتين تؤديان الصلاة مع الامام تكميل لها أيضا . وليس فى المسألتين خاصة المشقة حتى يندرجا فى سلك الرخصة بالمعنى الاول

(٣) أى بغير الاطلاق الاول . لان مثل هذا لا يتعلق به حكم آخر يسمى عزيمة بل إن صلاته جالسا هى العزيمة . فالرخصة بالاطلاق الاول إنما تكون فى أصل الحاجيات لا غير فما كان من التحسينيات أو الضروريات لا تطلق عليه الرخصة بالمعنى الاول ، وان أطلقت عليه بالمعنى الذى فى هذا الفصل

التى كانت عليهم) فإن الرخصة فى اللغة راجعة الى معنى اللين ؛ وعلى هذ يحمل ماجاء في بعض الأحاديث[1] : « أنه عليه الصلاة والسلام صنع شيئاً ترخص فيه » ويمكن أن يرجع اليه معنى الحديث الآخر[2] : « إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه » وسيأتى بيانه بعد إن شاء الله . فكان ماجاء فى هذه الملة السمحة من المسامحة واللين رخصة ، بالنسبة الى ماحمله الأمم السالفة من العزائم الشاقة

فصل

وتطلق الرخصة أيضاً على ما كان من المشروعات توسعة على العباد مطلقاً[3] ، مما هو راجع الى نيل حظوظهم وقضاء أوطارهم . فإن العزيمة الأولى هى التى نبه عليها قوله : (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) وقوله : (وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها . لا نسألك رزقاً) الآية ؛ وما كان نحو ذلك مما دل على أن العباد ملك الله على الجملة والتفصيل ؛ فحق عليهم التوجه اليه ، وبذل المجهود فى عبادته ؛ لأنهم عباده وليس لهم حق لديه ، ولا حجة عليه . فاذا وهب لهم حظاً ينالونه فذلك كالرخصة لهم ؛ لأنه توجه الى غير المعبود ، واعتناء بغير ما اقتضته العبودية

فالعزيمة فى هذا الوجه هو امتثال الأوامر واجتناب النواهى ، على الإطلاق والعموم ؛ كانت الأوامر وجوباً أو ندباً ، والنواهى كراهة أو تحريماً ، وترك[4]

---

(١) روى فى التيسير عن البخارى ومسلم : صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا ترخص فيه ، فتنزه عنه قوم . فبلغه ذلك فخطب فحمد الله وأثنى عليه ، ثم قال : (مابال أقوام يتنزهون عن الشيء أصنعه؟ فوالله إنى لأعلمهم بالله وأشدهم له خشية)

(٢) تقدم (ص — ١٢٧)

(٣) عن القيود والاعتبارات التى لوحظت فى الاطلاقات الثلاثة السابقة . فهو أوسع الاطلاقات الاربعة ، ولكنه على ماترى منظور فيه الى الخاصة من أرباب الاحوال

(٤) هو محل الفرق بين هذا الاطلاق وغيره

كل مايشغل عن ذلك من المباحات ، فضلا عن غيرها ؛ لأن الأمر من الآمر مقصود أن يُمتثَل على الجملة . والإذن فى نيل الحظ الملحوظ من جهة العبد رخصة . فيدخل فى الرخصة على هذا الوجه كلّ ما كان تخفيفاً وتوسعة على المكلف . فالعزائم حق الله على العباد ، والرُّخَص حظ العباد من لطف الله . فتشترك المباحات مع الرخص على هذا الترتيب ؛ من حيث كانا معاً توسعة[1] على العبد ، ورفعَ حرج عنه ، وإثباتاً لحظه ، وتصير المباحات — عند هذا النظر — تتعارض مع المندوبات على الأوقات ؛ فيؤثر حظه[2] فى الأخرى على حظه فى الدنيا ، أو يؤثر حق ربه على حظ نفسه ؛ فيكون رافعاً للمباح من عمله رأساً ، أو آخذاً له حقاً لربه ، فيصير حظه مندرجاً تابعاً لحق الله ، وحق الله هو المقدّم المقصود . فإن على العبد بذل المجهود ، والرب يحكم مايريد

وهذا الوجه يعتبره الأولياء من أصحاب الأحوال ، ويعتبره أيضاً غيرهم ممن رقى عن الأحوال ، وعليه يُربّون التلاميذ . ألا ترى أن من مذاهبهم الأخذ بعزائم العلم واجتناب الرخص جملة ، حتى آل الحال بهم أن عدُّوا أصل الحاجيات كلها أو جلها من الرخص ، وهو مايرجع الى حظ العبد منها[3] ، حسبما

---

(١) شامل للرخصة بالمعنى المعروف وبالمعنى الذى أريد هنا. وقوله (ورفع حرج عنه) خاص بمحل الرخص المعروف. وقوله (واثباتا لحظه) هذا مازاده هنا على ماسبق، وهو تلك المباحات التى تشغل عن مقام العبودية

(٢) أى فتارة يقدم المندوب على المباح فيؤثر حظه فى الآخرة على حظه فى الدنيا. وفى هذه الحالة يصح أن يقال أيضا إنه آثر حق ربه المطلوب بفعل هذا المندوب على حظ نفسه وهو المباح . وتارة يقدم المباح على المندوب ، لكن بقصد أن من حق الله عليه الا يعرض عن رخصته وتفضله عليه بالتوسعة بهذا المباح. وحينئذ يكون آخذا للمباح لا من جهة حظ نفسه بل من جهة أنه حق لربه ، وإن كان فى ضمنه حصل حظ نفسه بالمباح الا انه تابع. فعلى التقدير الأول يكون رفع المباح وابعده عن عمله رأسا. وعلى الثانى يكون فعل المباح لكن على أنه حق لربه لا لحظ نفسه

(٣) وأما مايرجع الى حق الله منها فليس من الرخص كما أشرنا اليه

بان لك فى هذا الإطلاق الأخير . وسيأتى لهذا الذى ذهبوا اليه تقرير فى هذا النوع ان شاء الله تعالى

فصل

ولما تقررت هذه الإطلاقات الأربعة ، ظهر أن منها ماهو خاصّ ببعض الناس ، وما هو عامّ للناس كلهم . فأما العام للناس كلهم فذلك الإطلاق الأول ؛ وعليه يقع التفريع فى هذا النوع . وأما الإطلاق الثانى فلا كلام عليه هنا ، إذ لاتفريع يترتب عليه ؛ وانما يتبين به أنه إطلاق شرعى . وكذلك الثالث . وأما الرابع فلمّا كان خاصاً بقوم لم يُتعرض له على الخصوص . إلا أن التفريع على الأول يتبين به التفريع عليه ، فلا يفتقر الى تفريع خاص بحول الله تعالى

المسألة الثانية

حكم الرخصة الإباحة مطلقاً[1] من حيث هى رخصة . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) موارد النصوص عليها كقوله تعالى : (فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ ولا عادٍ فلا إثمَ عليه) وقوله : (فمنِ اضطُرَّ فى مَخْمَصةٍ غيرَ متجانِفٍ لإثمٍ فإنَّ اللهَ غفورٌ رحيم) وقوله : (وإذا ضربتُم فى الأرض فليسَ عليكم جُناحٌ أنْ تقصُروا منَ الصلاة) الآية ؛ وقوله : (منْ كفرَ بالله منْ بعدِ إيمانه إلا مَنْ أُكرِهَ وقلبُه مُطمَئِنٌّ بالإيمان) الآية الى آخرها[2] ، وأشباه ذلك من

(١) أى من غير تفصيل حتى فيما يتوهم فيه الوجوب أو الندب

(٢) المشتمل على عقوبة من كفر وهو الغضب والعذاب العظيم . وقد استثنى منه من أكره وقلبه مطمئن بالايمان ، يعنى فلا غضب ولا عذاب أى فلا إثم عليه . فالترخيص للمؤمن بالقول فى هذه الحالة إنما رفع عنه فيه الحرج والاثم ، وهو معنى الاباحة على أحد المعنيين السابقين فى الكلام على المباح

النصوص الدالة على رفع الحرج والإثم مجرّداً لقوله : (فلا إثمَ عليه) وقوله : (فإنّ اللهَ غفورٌ رحيم) ولم يرد فى جميعها أمر يقتضى الإقدام على الرخصة ؛ بل إنما أتى بما ينفى المتوقع فى ترك أصل العزيمة ، وهو الإثم والمؤاخذة ؛ على حد ما جاء فى كثير من المباحات بحق الأصل ، كقوله تعالي : (لا جُناحَ[1] عليكم إن طلّقتُمُ النِّساءَ ما لمْ تمسُّوهنّ أو تفرِضوا لهُنّ فريضة) (ليسَ عليكم جُناحٌ أنْ تبتَغوا[2] فضلا من ربِّكم)(ولا جُناحَ عليكم فيما عرّضتُم به من خِطْبةِ النِّساء) الى غير ذلك من الآيات المصرِّحة بمجرد رفع الجناح ، و بجواز الاقدام خاصّة . وقال تعالى : (ومَنْ كانَ مريضاً أو على سفَرٍ فعدّةٌ من أيّام اخر[3]) وفي الحديث[4] : « كنا نُسافر مع رسول الله ﷺ . فمنا المقْصر[5] ومنا المُتمّ ولا يَعيبُ[6] بعضُنا على بعض » والشواهد على ذلك كثيرة

(والثانى) أن الرخصة أصلها التخفيف عن المكلف ورفع الحرج عنه

(١) أى لا تبعة مهر، فلا تطالبون به الا بالمس ولو بدون فرض للمهر، أو بفرض له ولو مع عدم المس. وهذا المعنى هو الظاهر. وقيل لا وزر ، فكأنه لما كثر ذم الطلاق فهموا أنه لا يجوز، فقال لا جناح. ولكن هذا المعنى كما ترى ، اذا نظر فيه الى بقية الكلام . وكلام المؤلف مبنى على المعنى الثانى

(٢) لما تحرجوا عن التجارة فى موسم الحج لانها تستدعى جدالا وقد نهوا عن الجدال ، سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت الآية

(٣) أى إن فطر فعليه عدة ، لكنه لم يأت فيه بما يقتضى جواز الاقدام عليه. وظاهر أن الاستدلال بهذا المقدار من الآية ضعيف ، لكن ما بعدها وهو قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر) معناه أنه لا يريد حرجكم فهو يرفع عنكم إثم الافطار فى المرض والسفر . وبهذا يظهر ما يستدل عليه المؤلف. أما مجرد عدم ذكر حكم الافطار من وجوب أو حرمة فلا يفيد المطلوب . وتأمل

(٤) قال الشوكانى فى نيل الاوطار : الحجة الثالثة ما فى صحيح مسلم وغيره (ان الصحابة كانوا يسافرون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فنهم القاصر ومنهم المتم ومنهم الصائم ومنهم المفطر لا يعيب بعضهم على بعض) . كذا قال النووى فى شرح مسلم ولم نجد فى صحيح مسلم قوله (فمنهم القاصر ومنهم المتم) وليس فيه الا أحاديث الصوم والافطار اهـ وهو كما قال الشوكانى

(٥) من أقصر على لغة فيه

(٦) وذلك يدل على الاباحة

حتى يكون من ثقل التكاليف في سعة واختيار : بين الأخذ بالعزيمة، والأخذ بالرخصة . وهذا أصله الإباحة، كقوله تعالى : (هو الذى خلق لكم مافى الأرضِ جميعًا) (قُلْ منْ حرّمَ زِينةَ اللهِ التي أخرجَ لعبادهِ والطيِّباتِ مِنَ الرِّزق)(متاعًا لكم ولأنعامكم)بعدتقرير نعم كثيرة . وأصل الرخصة[1] السهولة ، ومادة رخص للسهولة واللين : كقولهم شيء رَخْصٌ بيّن الرخوصة ، ومنه الرُّخْص ضد الغلاء ، ورُخِّص له في الأمر فترخص هو فيه ، إذا لم يُستقصَ له فيه فمالَ هو الى ذلك ، وهكذا سائر استعمال المادة

(والثالث) أنه لو كانت الرخص مأموراً بها ندباً أو وجوباً لكانت عزائم لارخصاً . والحال بضد ذلك . فالواجب هو الحتم واللازم الذى لاخيرة فيه والمندوب كذلك من حيث مطلق الأمر ؛ ولذلك لا يصح أن يقال في المندوبات إنها شرعت للتخفيف والتسهيل ، من حيث هي مأمور بها . فإذا كان كذلك ثبت أن الجمع بين الأمر والرخصة جمعٌ بين متنافيين . وذلك يُبيِّن أن الرخصة لا تكون مأموراً بها من حيث هى رخصة

فان قيل هذا معترض من وجهين :

أحدهما أن ما تقدم من الأدلة لا يدل على مقصود المسألة ؛ إذ لا يلزم من رفع الجناح والإثم عن الفاعل للشيء ، أن يكون ذلك الشيء مباحاً ، فإنه قد يكون واجباً أو مندوباً . أما أولا فقد قال تعالى : (إنّ الصَّفَا والمَرْوَةَ مِنْ

(١) اى وقد ورد إطلاق الشارع هذه المادة بهذا المعنى ، كما فى الحديث (إن الله يحب ان تؤتى رخصه كما يحب ان تؤتى عزائمه) .وكثيرا ما يرجعون فى بيان المعانى الشرعية الى معرفة المعانى اللغوية .لكن ماهنا حكم شرعى وكون الاحكام الشرعية من إباحة أو غيرها يرجع فيها الى مناسبات ومعان لغوية هو كما ترى يشبه أن يكون استئناسا لادليلا فى مسألة اصولية . والمؤلف وإن كان من عادته أن يجمع على مدعاه مايتيسر له من أدلته قوية وغيرها ، الا انه – فى العادة – يجعل هذه بعد تلك ويظهر على أسلوبه أن عرضه منها الاستئناس ، لا أنها من صلب الادلة كظاهر صنيعه هنا

شعائرِ اللهِ ، فمَنْ حَجَّ البيْتَ أو اُعتمرَ فلا جُناحَ عليه أن يَطّوَّفَ بهما) وهما مما يجب الطواف بينهما . وقال تعالى : (ومَنْ تأخّر فلاَ إثمَ عليه لِمَنِ اتّقى) والتأخرُ مطلوب طلب الندب ، وصاحبه أفضل عملا من المتعجّل . الى غير ذلك من المواضع التى فى هذا المعنى ، ولا يقال إن هذه المواضع نزلت على أسباب ، حيث توهموا الجناح كما ثبت فى حديث عائشة[1]. لأنا نقول : مواضع الإباحة أيضا نزلت على أسباب ، وهى توهم الجناح كقوله تعالى : (ليس عليكم جناحٌ أن تَبْتَغوا فضلاً مِنْ رَبِّكم) وقوله : (ولا علَى أنفُسِكم أن تأكلوا[2] مِنْ بُيوتِكم) الى آخرها . وقوله : (ليسَ على الأعمى حرجٌ ولا على الأعرجِ حرجٌ ولا على المريضِ حَرَج) (ولا جُناحَ[3] عليكم فيما عَرَّضْتُم به مِنْ خِطْبَةِ النِّساء) جميع هذا وما كان مثله متوهَّم فيه الجناح والحرج . وإذا استوى الموضوعان ، لم يكن فى النص على رفع الإثم والحرج والجناح دلالةٌ على حكم الإباحة على الخصوص · فينبغى أن يؤخذ حكمه من محل آخر ودليل خارجى

والثانى أن العلماء قد نصوا على رخص مأمور بها . فالمضطر إذا خاف الهلاك وجب عليه تناول الميتة وغيرها من المحرمات الغاذية ؛ ونصوا على طلب الجمع بعرفة والمزدلفة ، وأنه سُنّة ؛ وقيل فى قصر المسافر إنه فرض أو سنة أو

---

(١) الحديث بطوله فى البخارى (باب وجوب الصفا والمروة) وهو خاص بآية (إن الصفا). أما قوله (ومن تأخر فلا اثم عليه) فانه ــ كما جاء فى روح المعانى ــ رد على الجاهلية حيث كان بعضهم يؤثم المتعجل وبعضهم يؤثم المتأخر

(٢) كان الرجل الغنى يدعو الرجل من أهله الى طعام فيقول: انى لأجنح ان آكل منه ــ والجنح الحرج ــ ويقول : المسكين أحق به منى. فنزلت الآية اه تيسير

(٣) لم أر فى كتب التفسير والحديث وأسباب النزول ذكرا لسبب نزول هذه الآية أو ما يفيد أنهم توهموا الحرج . فلذا قال : هذا وما كان مثله متوهم فيه الحرج. وهو يشمل ما حصل فيه التوهم بالفعل ونزلت الآيات لنفى ذلك التوهم ، وما كان شأنه ذلك وان لم يحصل فيه توهم بالفعل حتى كان سببا للنزول. فيكون ذكر هذه الآية وجيها. لكنه لا يناسب قوله فى الدخول على هذه الآيات (مواضع الاباحة أيضا نزلت على أسباب وهى توهم الجناح كقوله تعالى الخ) فلعله يريد التوهم ولو شأنا وان لم يكن سببا للنزول

مستحب . وفي الحديث[١] : « إنّ اللهَ يُحبّ أنْ تُؤتَى رُخَصُه[٢] » وقول ربنا تعالى: (يُريدُ اللهُ بِكمُ اليُسرَ ولا يُريدُ بِكمُ العُسرَ) الى كثير من ذلك . فلم يصح إطلاق القول بأن حكم الرخص الإباحة دون التفصيل

فالجواب عن الأول أنه لا يُشك أن رفع الحرج والإثم في وضع اللسان إذا تجرد عن القرائن ، يقتضى الإذن فى التناول والاستعمال . فاذا خُلّينا واللفظ كان راجعاً الى معنى الإذن فى الفعل على الجملة . فان كان لرفع الجناح والحرج سبب خاص ، (فلَنا) أن نحمله على مقتضى اللفظ لا على خصوص السبب . فقد يتوهم فيما هو مباح شرعا أن فيه إثماً ، بناء على إستقرار عادة تقدمت ، أو رأى عرض ، كما توهم بعضهم الإثم في الطواف بالبيت بالثياب ، وفى بعض المأكولات حتى نزل : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينةَ اللهِ التى أخرجَ لِعبادِهِ والطيِّباتِ مِنَ الرِّزق) وكذلك فى الأكل من بيوت الآباء والأمهات وسائر من ذكر فى الآية ، وفى التعريض بالنكاح فى العدّة وغير ذلك . فكذلك قوله : (فلا جُناحَ عليه أنْ يَطّوّفَ بهما) يعطى معنى الإذن . وأما كونه واجباً[٣] فمأخوذ من قوله : (إنّ الصفَا والمرْوَةَ مِنْ شعَائرِ اللهِ) أو من دليل آخر . فيكون التنبيه هنا على مجرد الإذن الذى يلزم الواجبَ من جهة مجرّد الإقدام ، مع قطع النظر عن جواز الترك أو عدمه . (ولنا) أن نحمله[٤] على خصوص السبب ،

---

(١) تقدم (ص ـ ١٧٢)

(٢) أى والمباح الصرف لا تتعلق به محبة الله تعالى . وأيضا إرادته تعالى لنا اليسر ومحبته لذلك تقتضى أن الرخص محبوبة له تعالى . وأقل ذلك أن تكون مطلوبة طلب المندوب

(٣) ويكون مثاله أن يجاب سائل فاتته صلاة الظهر مثلا وظن انه لا يجوز قضاؤها عند الغروب فيقال له : لا جناح عليك إن صليتها فى هذا الوقت . فالغرض إجابته بمقدار مايدفع شبهته ، لا بيان أصل وجوب الظهر عليه

(٤) أى فيكون المراد منه الطلب والوجوب . ولوحظ فى هذا التعبير السبب وهو كراهة المسلمين الطواف ، لمكان إساف ونائلة (الصنمين اللذين كانا يتمسح بهما أهل الجاهلية فوق الصفا والمروة)فنزلت الآية بطلب السعى ولوحظ فى التعبير تحرج المسلمين وكراهتهم . ويكون قوله من شعائر الله صارفا للفظ (لاجناح) عن أصل وضعه من رفع الاثم فقط

ويكون مثل قوله فى الآية : (من شعائر) قرينة صارفة للفظ عن مقتضاه فى أصل الوضع . أما ماله سبب مما هو فى نفسه مباح ، فيستوى مع مالا سبب له فى معنى الإذن . ولا إشكال فيه . وعلى هذا الترتيب يجرى القول فى الآية الأخرى [1] وسائر ما جاء فى هذا المعنى

والجواب عن الثانى أنه قد تقدم أن الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين متنافيين . فلا بد أن يرجع الوجوب أو الندب الى عزيمة أصلية [2] ، لا إلى الرخصة بعينها . وذلك أن المضطر الذى لايجد من الحلال مايردّ به نفسه ، أرخص له فى أكل الميتة ، قصداً لرفع الحرج عنه ، ردّاً لنفسه من ألم الجوع. فان خاف التلف وأمكنه تلافى نفسه بأكلها ، كان مأموراً بإحياء نفسه . لقوله تعالى : (ولا تَقْتُلُوا أنفُسَكُم) كما هو مأمور باحياء غيره من مثلها ، إذا أمكنه تلافيه ؛ بل هو مثل مَن صدف شفَا جُرف يخاف الوقوع فيه ، فلا شك أن الزوال عنه مطلوب ، وأن إيقاع نفسه فيه ممنوع . ومثل هذا لايسمى رخصة؛ لأنه راجع الى أصل كلى ابتدائى . فكذلك من خاف التلف إن ترك أكل الميتة ، هو مأمور بإحياء نفسه . فلا يسمى رخصة من هذا الوجه ، وإن سمى

---

(١) إلا أنه لا يوجد فيها قرينة لفظية لصرف اللفظ عن ظاهره اذا اعتبرنا السبب وجعلناها للطلب . نعم فيها قرينة حالية وهى نفس السبب وهو أن بعضهم كان يؤثم المتعجل وبعضهم يؤثم المتأخر

(٢) قال الآمدى أكل الميتة حال الاضطرار وان كان عزيمة من حيث هو واجب استبقاء للمهجة فرخصة من جهة مافى الميتة من الخبث المحرم. وواضح من كلامه أنه رخصة من جهة وعزيمة من جهة أخرى ولكن كلاهما حالة الاضطرار. وكلام المؤلف يخالفه، اذ جعله رخصة فى غير الاضطرار وهو وقت الحرج والمشقة الزائدة بألم الجوع الذى لا يصل الى التلف ، وعزيمة اذا وصلت المسألة لتلف النفس ، لرجوعها لأصل كلى وهو وجوب المحافظة على النفس . هذا ما يقتضيه بيانه الاول . لكنه قال آخرا (وان سمى رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه) فكأنه فى حالة خوف التلف يصح أن يكون عزيمة ورخصة من جهتين . وحينئذ يرجع الى كلام الآمدى . ويوضحه الحاصل بعده. الا أنه لا يبقى لقوله أولا (وذلك أن المضطر ــ الى قوله ــ فان خاف) فائدة فى هذا المقام

رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه

فالحاصل أن إحياء النفس على الجملة مطلوب طلبَ العزيمة ؛ وهذا فرد من أفراده . ولا شك أن الرخصة مأذون فيها لرفع الحرج ؛ وهذا فرد من أفرادها . فلم تتحد الجهتان . وإذا تعددت الجهات زال التدافع ، وذهب التنافى ، وأمكن الجمع • وأما جمع عرفة والمزدلفة ونحوه ، فلا نسلِّم أنه عند القائل بالطلب رخصة ؛ بل هو عزيمةٌ متعبَّدٌ بها عنده • ويدل عليه حديث عائشة رضى الله عنها فى القصر : « فُرِضتِ الصلاةُ ركعتَين ركعتَين » الحديث [1] ؛ وتعليل القصر بالحرج والمشقة لايدل على أنه رخصة ؛ اذ ليس كل ما كان رفعاً للحرج يسمى رخصة [2] ، على هذا الاصطلاح العامّ . وإلا . فكان يجب أن تكون الشريعة كلها رخصة ، لخفتها بالنسبة الى الشرائع المتقدمة ، أو يكون شرع الصلاة خمساً رخصة ، لأنها شرعت فى السماء خمسين ؛ ويكون القرض ، والمساقاة ، والقراض ، وضرب الدية على العاقلة رخصة . وذلك لايكون ، كما تقدم • فكل ما خرج [3] عن مجرد الإباحة فليس برخصة • وأما قوله . « إنّ اللهَ يُحبُّ أن تُؤتَى رُخَصُه » فسيأتى [4] بيانه إن شاء الله تعالى • وأيضاً فالمباحات منها ما هو محبوب [5] ، ومنها ما هو مبغض ؛ كما تقدم بيانه فى الأحكام التكليفية • فلا تنافى • وأما قوله : (يُريدُ اللهُ بكمُ اليُسْرَ ولا يُريدُ بكمُ

(١) الحديث أخرجه الستة الا النسائى كما فى التيسير . وتمامه (ثم أتمها فى الحضر وأقرت صلاة المسافر على الفريضة الاولى)

(٢) أى بل لابد فيه من قيد (مستثنى من أصل كلى يقتضى المنع) كما سبق له . واذا كان الذى فرض أولا هو الركعتين فقط فيكون هو الأصل فلا رخصة

(٣) اى وهذا هو مدعاه فى رأس المسألة فثبت

(٤) فى الفصل اللاحق للمسألة السابعة

(٥) فلا يلزم من كونه محبوبا الا يكون مباحا وان يكون مطلوبا كما هو مبنى الاعتراض

العُسْر) وما كان نحوه ، فكذلك أيضاً ؛ لأن شرعية الرخص المباحة تيسير ورفع حرج . و بالله التوفيق

المسألة الثالثة

ان الرخصة إضافية لا أصلية ؛ بمعنى أن كل أحد فى الأخذ بها فقيه نفسه ، ما لم يحدّ فيها حدٌّ شرعى فيوقف عنده . و بيان ذلك من أوجه :

﴿أحدها﴾ أن سبب الرخصة المشقة ؛ والمشاق تختلف بالقوة والضعف ، و[1] بحسب الأحوال ، و بحسب قوة العزائم وضعفها ، و بحسب الأزمان ، و بحسب الأعمال . فليس سفر الإنسان راكباً مسيرة يوم وليلة ، فى رفقة مأمونة ، وأرض مأمونة ، وعلى بطء ، وفى زمن الشتاء وقِصَرِ الأيام ـ كالسفر على الضد من ذلك ، فى الفطر والقصر . وكذلك الصبر[2] على شدائد السفر ومشقاته يختلف: فرب رجل جَلْدٍ ضَرِىَ على قطع المهامه ، حتى صارله ذلك عادة لايحرج بها ولا يتألم بسببها ، يقوى على عباداته ، وعلى أدائها على كمالها ، وفى أوقاتها ؛ ورب رجل بخلاف ذلك . وكذلك فى الصبر على الجوع والعطش . ويختلف أيضا باختلاف الجبن والشجاعة ، وغير ذلك من الامور التى لايقدر على ضبطها . وكذلك المريض بالنسبة الى الصوم والصلاة والجهادوغيرها . و إذا كان كذلك فليس للمشقة المعتبرة فى التخفيفات ضابط مخصوص ، ولا حد محدود يطرد فى جميع الناس . ولذلك أقام الشرع فى جملة منها السبب مقام العلة ؛ فاعتبر السفر

---

(١) لو حذفت الواو وجعل مابعدها من الحيثيات أسبابا للقوة والضعف فى المشقة لكان أوجه

(٢) ما قبله بيان لاختلاف المشقة قوة وضعفا باختلاف الازمان والأحوال الخارجة عن صفات الشخص . وهذا بيان لاختلاف العزائم ، ويصح أن يكون راجعا لاختلاف الأحوال بقطع النظر عن قوة الارادة وضعفها ، ويكون مرجعه التعود وعدمه ولا دخل لقوة العزيمة فيه

لأنه أقرب مظانّ وجود المشقة ، وترك كل مكلف على مايجد ؛ أى إن كان قصر أو فطر ففى السفر . وترك كثيراً منها موكولا الى الاجتهاد ، كالمرض . وكثير من الناس يقوى فى مرضه على مالا يقوى عليه الآخر . فتكون الرخصة مشروعة بالنسبة الى أحد الرجلين دون الآخر . وهذا لامرية فيه . فإذاً ليست أسباب الرخص بداخلة تحت قانون أصلى ، ولا ضابط مأخوذ باليد ، بل هو إضافى بالنسبة الى كل مخاطب فى نفسه . فمن كان من المضطرين معتاداً للصبر على الجوع ، ولا تختل حاله بسببه ، كما كانت العرب ، وكما ذكر عن الأولياء ، فليست إباحة الميتة له على وزان من كان بخلاف ذلك [1] . هذا وجه

﴿ والثانى ﴾ أنه قد يكون للعامل المكلف حامل على العمل ، حتى يخف عليه مايثقل على غيره من الناس . وحسبك من ذلك أخبار المحبين الذين صابروا الشدائد ، وحملوا أعباء المشقات من تلقاء أنفسهم ، من إتلاف مهجهم إلى مادون ذلك ، وطالت عليهم الآماد وهم على أول أعمالهم ، حرصاً عليها واغتناماً لها ، طمعاً فى رضى المحبوبين ؛ واعترفوا بأن تلك الشدائد والمشاقّ سهلة عليهم ، بل لذة لهم ونعيم ؛ وذلك بالنسبة الى غيرهم عذاب شديد وألم اليم. فهذا من أوضح الأدلة على المشاق تختلف بالنسب والإضافات . وذلك يقتضى بأن الحكم المبنى عليها يختلف بالنسب والاضافات

﴿ والثالث ﴾ مايدلّ على هذا من الشرع ؛ كالذى جاء فى وصال الصيام وقطع الازمان فى العبادات . فان الشارع أمر بالرفق رحمة بالعباد ، ثم فعله مَن بعد النبي ﷺ ، علما بأن سبب النهى — وهو الحرج والمشقة — مفقود فى حقهم ولذلك أخبروا عن أنفسهم أنهم مع وصالهم الصيام لايصدّهم ذلك عن حوائجهم، ولا يقطعهم عن سلوك طريقهم ، فلا حرج فى حقهم ؛ وإنما الحرج فى حق من

---

(١) أى فمن تختل حاله يجب عليه الترخص، ومن لا تختل وتلحقه المشقة فقط يكون مخيرا. هذا مراده فلذا لم يقل (فلا يترخص فى أكلها) بعد وصفه بالمضطر.

يلحقه الحرج حتى يصده عن ضروراته وحاجاته . وهذا معنى كون سبب الرخصة إضافياً . ويلزم منه أن تكون الرخصة كذلك ؛ لكن هـذا الوجه استدلال بجنس المشقة[1] على نوع من أنواعها . وهو غير منتهض إلا أن يجعل منضماً الى ماقبله . فالاستدلال بالمجموع صحيح حسبما هو مذكور فى فصل العموم فى كتاب الأدلة

فان قيل[2]. الحرج المعتبر فى مشروعية الرخصة إما أن يكون مؤثراً فى المكلف ، بحيث لا يقدر بسببه على التفرغ لعادة ولا لعبادة ، أو لا يمكن له ذلك على حسب ما أمر به ؛ أو يكون غير مؤثر ، بل يكون مغلوب صبره ومهزوم عزمه . وان كان الأول فظاهر أنه محل الرخصة ، إلا أنه يطلب فيه الأخذ بالرخصة وجوباً[3] أو ندباً على حسب تمام القاطع عن العمل أو عدم تمامه . وإذا كانت مأموراً بها فلا تكون رخصة كما تقدم ، بل عزيمة . وإن كان الثانى فلا حرج[4] فى العمل ولا مشقة ، إلا ما فى الأعمال المعتادة . وذلك ينفى كونه حرجاً

(١) لأن المشقة هنا نوع آخر غير السابق . فالمشقة فيما تقدم تقتضى الترخص ، وهنا المشقة تمنع مفارقة الحكم الأصلى وهو النهى عن الوصال ، وعدم المشقة يجعلهم يترخصون بفعل المنهى عنه . وهو أيضا ليس حكما سهلا انتقل اليـه من حكم صعب . فليست من مواضع الرخصة. الا انه على كل حال وجد فيه نوع من المشقة ينبنى عليه حكم فى اجتهادهم .فالاستدلال به على أن المشقة فى النوع الأول تختلف باختلاف الاحوال والاشخاص يكون استدلالا بجنس المشقة لا بنفس نوع المشقة . فيكون من الاستدلال بالمطلق على المقيد من حيث هو مقيد،أو بالعام على الخاص من حيث هو خاص . وذلك لا يصح كما يأتى . الا ان يجعل منضما الى ما قبله فيفيد بمجرد ان المشقة تختلف باختلاف الأحوال والاشخاص وان كان لا يفيد أن ذلك فى موضوع الرخصة المعروفة فتنبه

(٢) هذا السؤال وإن كان واردا على أصل وجود الرخصة وكان يناسبه أول الباب لكن لمناسبة الكلام فى المشقة صح أن يذكر هنا

(٣) أى فيما يعجز فيه عن اصل العبادة والعادة .وقوله(أو ندبا) أى إذا كان لا يعجز ولكنه لا يكون كاملا على حسب ما أمر به

(٤) فرض فيه أنه مغلوب صبره ومهزوم عزمه .فكيف مع هذا يقال :لامشقة الا ما فى الاعمال المعتادة؟ وذلك ينفى كونه حرجا ينتهض علة للرخصة .فوضع السؤال هكذا غير وجيه. فتأمل

ينهض علة للرخصة . و إذا انتفى محل الرخصة فى القسمين — ولا ثالث لهما — ارتفعت الرخصة من أصلها . والاتفاق على وجودها معلوم . هذا خلف . فما انبنى عليه مثله

فالجواب من وجهين :

«أحدها» أن هذا السؤال منقلب على وجه آخر ، لأنه يقتضى أن تكون الرخص كلها مأموراً بها وجوباً أو ندباً ، إذ ما من رخصة تفرض إلا وهذا البحث جار فيها . فاذا كان مشترك الالزام لم ينهض دليلا[1] ولم يعتبر فى الالزامات

«والثانى» أنه إن سلم فلا يلزم السؤال لأمرين : «أحدهما» أن انحصار الرخص فى القسمين لادليل عليه ، لإمكان قسم ثالث بينهما ، وهو أن لا يكون الحرج مؤثراً فى العمل . ولا يكون المكلف رخى البال[2] عنده . فكل أحد يجد من نفسه فى المرض أو السفر حرجا فى الصوم ، مع أنه لا يقطعه عن سفره ، ولا يخل به فى مرضه ، ولا يؤديه إلى الإخلال بالعمل . وكذلك سائر مايعرض من الرخص جار فيه هذا التقسيم ، والثالث هو محل الإباحة ، إذ لاجاذب يجذبه لأحد الطرفين «والآخر» أن طلب الشرع للتخفيف حيث طلبه ، ليس من

(١) لانه يقال للسائل : الاعتراض مشترك ، فما هو جوابكم هو جوابنا . يعنى ومثله لايذكر فى طريق الالزام

(٢) هو الذى قال فيه مغلوب صبره مهزوم عزمه

(٣) راجع لقوله واذا كانت مأمورا بها فلا تكون رخصة). فالجواب الاول يراعى ان هناك محلا للرخصة التى الكلام فيها وهى المباحة ، لوجود قسم ثالث لم يذكره فى السؤال ، على مافيه مما أشرنا اليه. والجواب الثانى ترق على هذا يقول : الرخصة موجودة حتى فى المأمور به ولكن الطلب من جهة غير جهة كونه رخصة . فجهة العزيمة ظاهرة من نفس الطلب ، وجهة الرخصة أنه حكم سهل انتقل اليه من حكم صعب مع بقاء دليل الصعب معمولا به فى الجملة . وانما قلنا فى الجملة لانه ليس معمولا به فى حق الشخص الذى طولب بالرخصة . ولا يخفى عليك انهم اشترطوا بقاء العمل به فى حق الشخص نفسه ، والا لخرج عن كونه رخصة الى كونه عزيمة . قال الابهرى : إن المكلف اذا لم يبق مكلفا عند طرو العذر لم تثبت رخصة فى حقه ، لان الرخصة انما تكون فى الاحكام التكليفية ، والتكليف شرطها ، فلا يكون عدم تحريم اجراء كلمة الكفر على لسان المكره رخصة ، لان الاكراه يمنع التكليف . ومثله يقال فى الاكراه على إفطار رمضان واتلاف مال الغير ، عدم تحريمه ليس

جهة كونه رخصة ؛ بل من جهة كون العزيمة لا يقدر عليها ، أو كونها تؤدى إلى الإخلال بأمر من أمور الدين أو الدنيا . فالطلب من حيث النهى عن الإخلال ، لا من حيث العمل بنفس الرخصة . ولذلك نُهى[1] عن الصلاة بحضرة الطعام ، ومع مدافعة الأخبثين ، ونحو ذلك[2] . فالرخصة[3] باقية على أصل الإباحة من حيث هى رخصة ، فليست بمرتفعة من الشرع بإطلاق . وقد مرّ بيان جهتى الطلب والإباحة. والله أعلم

المسألة الرابعة

الإباحة المنسوبة الى الرخصة هل هى من قبيل الإباحة بمعنى رفع الحرج، أم من قبيل الإباحة بمعنى التخيير بين الفعل والترك؟

فالذى يظهر من نصوص الرخص أنها بمعنى رفع الحرج ، لا بالمعنى الآخر . وذلك ظاهر فى قوله تعالى (فَمَنِ اضْطُرَّ غيرَ باغٍ ولا عادٍ فلا إثمَ عليه) وقوله فى الآية الأخرى : (فإنَّ الله غفورٌ رحيم) فلم يذكر فى ذلك أن له الفعل والترك ، وإنما ذكر أن التناول فى حال الاضطرار يرفع الإثم . وكذلك قوله: (فمَنْ كان مِنكُم مَرِيضاً أو على سفَرٍ فعدةٌ مِن أيّامٍ أُخر) ولم يقل : فله

رخصة . يعنى لان الدليل القائم على التحريم ليس باقيا بالنسبة لهذا الشخص ، فلا رخصة الا حيث يبقى دليل الصعب معمولا به بالنسبة للشخص نفسه . وبهذا تعلم ما فى هذا الجواب الثانى . هذا ولا يذهب عنك أنه عرّف الرخصة بما ينطبق على هذا فقال (ماشرع من الاحكام لعذر شاق استثناء من حكم كلى) فلا يرد عليه ما تقدم

(١) عن عبد الله بن محمد بن أبى بكر قال كنا عند عائشة رضى الله عنها فجىء بطعام فقام القاسم بن محمد يصلى . فقالت : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (لا صلاة بحضرة طعام ، ولا لمن يدافعه الاخبثان) ـ أخرجه مسلم وأبو داود واللفظ له اه تيسير

(٢) كالصلاة فى الأرض المغصوبة. يعنى فهناك جهتان تسلط على احداها الطلب والعزيمة وعلى الاخرى الرخصة. كما توجه النهى والطلب فى الصلاة فى هذه المسائل على جهتين مختلفتين ولا مانع من ذلك مادامت الجهة لم تتحد. فالغرض تقريب الجواب بذكر شبيه بالمقام

(٣) هذا التفريع ظاهر على الجواب الأول. أما الثانى فلم يبين فيه الا أن الترخيص له جهة غير جهة الطلب. أما كونه مباحا فى هذه الحالة فانه لم يبينه هنا اعتمادا على ما سبق . ولذا قال (وقد مر بيان الخ)

الفطر، ولا فليفطر [١] ، ولا يجوز له ؛ بل ذكر نفس العذر وأشار الى أنه إن أفطر فعدة من أيام أخر. وكذلك قوله : (فليسَ عليكم جُناحٌ أنْ تقصُروا مِنَ الصّلاة) على القول [٢] بأن المراد القصر من عدد الركعات ، ولم يقل : فلكم أن تقصروا ، أو فإن شئتم فاقصروا . وقال تعالى فى المكره : (مَن كَفَرَ باللهِ مِن بَعدِ إيمانه إلاّ من أُكرِهَ ـ الآية الى قوله : ولكنْ مَن شرَحَ بالكُفرِ صَدْراً فعليْهِم غضبٌ مِن الله) فالتقدير أن من أكره فلا غضب عليه ، ولا عذاب يلحقه ، إن تكلم بكلمة الكفر وقلبُه مطمئن بالايمان • ولم يقل : فله أن ينطق ، أو إن شاء فلينطق . وفى الحديث [٣] : أَكذِبُ امرأتى ؟ قال له : « لاخيرَ فى الكذب » قل له . أفأعِدُها وأقول لها ؟ ـ قال : « لاجُناح عليك [٤] » ولم يقل له نَعم ؛ ولا افعلْ إن شئت

والدليل على أن التخيير غير مراد فى هذه الأمور ، أن الجمهور أو الجميع يقولون : من لم يتكلم بكلمة الكفر مع الاكراه مأجورٌ وفى أعلى الدرجات • والتخيير ينافى ترجيح أحد الطرفين على الآخر . فكذلك غيره [٥] من المواضع المذكورة وسواها •

---

(١) هذا ليس ظاهرا ، لأن الكلام فى أنه لم يذكر لفظا يدل على التخيير بين الفعل والترك. فلا يتوهم أن يؤتى هنا بلفظ الأمر أو النهى. وهو أيضا خلاف صنيعه السابق واللاحق

(٢) نسب الى طاوس والضحاك أن القصر يرجع لأحوال الصلاة من الايماء وتخفيف التسبيح والتوجه إلى اى وجه شاء. وحينئذ يبقى الشرط فى الآية على ظاهره (إن خفتم أن يفتنكم) الا انه على هذا أيضا تكون رخصة ، فلماذا قيد بقوله على القول الخ ؟

(٣) أخرجه مالك كما فى التيسير

(٤) يقتضى أن الوعد وهو عارف أنه لا يقدر على الوفاء رخصة للزوج بالنسبة لامرأته

(٥) تقدم له فى مباحث المباح أن الصبر على عدم ذكر الكلمة مندوب. الا انه يبقى الكلام فى قوله (فكذلك غيره) الذى يقتضى أن الجمهور أو الكل قائلون بأن ترك الرخصة أفضل ، مع أن ابا حنيفة يقول بوجوب القصر والفطر ، وتسمى رخصة اسقاط بحيث لا يصح منه الاتمام والصيام . والشافعى يقول اذا زادت المسافة عن مرحلتين كانا افضل من الصيام والاتمام.

وأما الاباحة التى بمعنى التخيير ففى قوله تعالى : (نِساؤُكُم حَرْثٌ لكُم فَأْتُوا حَرْثَكم أنَّى شِئْتُم) يريد كيف شئتم : مقبلة، ومدبرة وعلى جنب . فهذا تخيير واضح . وكذلك قوله : (وكلا مِنها رَغداً حيثُ شِئْتُما) وما أشبه ذلك . وقد تقدم فى قسم خطاب التكليف فرق ما بين المباحين

فان قيل : ما الذى ينبنى على الفرق بينهما ؟

قيل ينبنى عليه فوائد كثيرة ، ولكن العارض فى مسألتنا أنا إنّ قلنا الرخصة مخيّر فيها حقيقة لزم أن تكون مع مقتضى العزيمة من الواجب المخير . وليس كذلك إذا قلنا إنها مباحة بمعنى رفع الحرج عن فاعلها ، إذ رفع الحرج لايستلزم التخيير . ألا ترى أنه موجود مع الواجب . و إذا كان كذلك ، تبينا أن العزيمة على أصلها من الوجوب المعيّن المقصود شرعاً . فاذا عمل بها لم يكن بين المعذور و بين غيره فى العمل بها فرق ؛ لكن العذر رفع التأثيم عن المنتقل عنها إن اختار لنفسه الانتقال . وسيأتى لهذا بسط إن شاء الله تعالى

المسألة الخامسة

الترخص المشروع ضربان :

﴿ أحدهما ﴾ أن يكون فى مقابلة مشقة لاصبر عليها — طبعاً ، كالمرض الذى يعجز معه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها مثلا ، أوعن الصوم لفوت النفس — أو شرعا، كالصوم المؤدى إلى عدم القدرة على الحضور فى الصلاة أو على إتمام أركانها وما أشبه ذلك

﴿ والثانى ﴾ أن يكون فى مقابلة مشقة بالمكلف قدرة على الصبر عليها . وأمثلته ظاهرة

قال عياض فى الاكمال : (كون القصر سنة هو المشهور من مذهب مالك وأكثر أصحابه وأكثر العلماء من السلف والخلف) ونص المالكية على أن رخصة الجمع بين الظهرين والعشاءين للمسافر رخصة جائزة . والجائز بمعنى التخيير . فانظر هذا مع ما قاله المؤلف

فأما الأول فهو راجع الى حق الله ، فالترخص فيه مطلوب . ومن هنا جاء : « ليس مِنَ البِرِّ الصيامُ في السفرِ [(١)] » وإلى هذا المعنى يشير النهى عن الصلاة بحضرة الطعام أو وهو يدافعه الأخبثان . : « وإذا حضر العَشاء وأقيمت الصلاةُ فابدءوا بالعَشاء [(٢)] » الى ما كان نحو ذلك . فالترخص فى هذا الموضع ملحق بهذا الأصل [(٣)] . ولا كلام أن الرخصة ههنا جارية مجرى العزائم . ولأجله قال العلماء بوجوب أكل الميتة خوف التلف ، وأن من لم يفعل ذلك فمات دخل النار

وأما الثاني فراجع الى حظوظ العباد ، لينالوا من رفق الله وتيسيره بحظ ؛ إلا أنه على ضربين : « أحدهما » أن يختص بالطلب حتى لا يعتبر فيه حال المشقة أو عدمها ، كالجمع بعرفة والمزدلفة . فهذا أيضاً لا كلام فيه أنه لاحقٌ بالعزائم ، من حيث صار مطلوباً مطلقاً طلب العزائم ؛ حتى عده الناس سنة لا مباحا . لكنه مع ذلك لا يخرج عن كونه رخصة . إذ الطلب الشرعي فى الرخصة لا ينافى كونها رخصة ؛ كما يقوله العلماء فى أكل الميتة للمضطر . فإذاً هي رخصة من حيث وقع عليها حد الرخصة ، وفى حكم العزيمة من حيث كانت مطلوبة طلب العزائم « والثانى » أن لا يختص بالطلب ، بل يبقى على أصل التخفيف ورفع الحرج ؛ فهو على أصل الإباحة . فللمكلف الأخذ بأصل العزيمة وإن تحمل فى ذلك مشقة ، وله الأخذ بالرخصة

والأدلة على صحة الحكم على هذه الأقسام ظاهرة فلا حاجة إلى إيرادها .

---

(١) أخرجه فى التيسير عن الخمسة الا الترمذى بلفظ (الصوم) ـ أقول : رواية النسائى وابن ماجه بلفظ (الصيام) كما ذكرها المؤلف

(٢) أخرجه فى التيسير عن الشيخين بالتقديم والتأخير فى الجملتين ـ وفيه رواية أخرى عن الستة الا النسائى (إذا وضع عشاء أحدكم وأقيمت الصلاة فابدءوا بالعشاء)

(٣) فهو راجع الى حق الله لأنه لا يتأتى الحضور فى الصلاة والاتيان بها على كمالها مع هذه الامور

فإن تشوّف أحدٌ الى التنبيه على ذلك فنقول :

أما الأول فلأن المشقة إذا أدت الى الاخلال بأصل كلى ، لزم أن لا يعتبر فيه أصل العزيمة ؛ إذ قد صار إكمال العبادة هنا والإتيان بها على وجهها يؤدى الى رفعها من أصلها [١]، فالإتيان بما قدر عليها منها وهو مقتضى الرخصة هو المطلوب . وتقرير هذا الدليل مذكور فى كتاب المقاصد من هذا الكتاب

وأما الثانى فإذا فرض اختصاص الرخصة المعينة بدليل يدل على طلب العمل بها على الخصوص ، خرجت من هذا الوجه عن أحكام الرخصة فى نفسها ؛ كما ثبت عند مالك طلب الجمع بعرفة والمزدلفة. فهذا وشبهه مما اختص عن عموم حكم الرخصة ولا كلام فيه

وأما الثالث فما تقدم من الأدلة واضح فى الإذن [٢] فى الرخصة ، أو فى رفع الإثم عن فاعلها

المسألة السادسة

حيث قيل [٣] بالتخيير [٤] بين الأخذ بالعزيمة والأخذ بالرخصة ،

---

(١) أى عدم تحصيلها . هذا فيما كان العجز فيه بالطبع . أما ما كان العجز فيه شرعا كأمثلته المتقدمة فيكون رفعا للكمال لا للاصل . وتأمله ، فان الحضور فى الصلاة ليس ركنا . وقوله (إتمام أركانها) إن كان معناه هو معنى استيفاء أركانها السابق له فظاهر . وإن كان معناه الاكمال الزائد على أصل الركن فلا يتأتى فيه ظاهر دليله

(٢) ماتقدم له من الادلة واضح فى رفع الاثم لا فى الاذن غايته أنه فى آخر المسألة الرابعة بنى على كل من الوجهين فائدته فراجعها

(٣) وأما إذا قيل برفع الاثم عن فاعلها فالظاهر أن الرجحان أخذاً للعزيمة مما تقدم له فى آخر المسألة الرابعة من مسائل المباح حيث قال : (وأما قسم مالا حرج فيه ، فيكاد يكون شبيها باتباع الهوى المذموم لانه كالمضاد لقصد الشارع فى طلب النهى الكلى على الجملة) غير أن رجحان العزيمة يحتاج الى تقييدها اذا لم تصر الرخصة مطلوبة شرعا كالجمع بمزدلفة مثلا

(٤) مع كونه لم يرتض هذا ، وأقام الدليل على أن الاباحة فى الرخصة بمعنى رفع الحرج ، ولم يقم على هذا التخيير دليلا ـ فرّع عليه ما أطال به فى المسألتين السادسة والسابعة . ويبقى الكلام فى المراد بالترجيح بعد فرض التخيير : هل المراد به أنه هو الاحب والمثاب عليه فى نظر الشارع؟ ويدل على هذا ما يأتى له فى أدلة ترجيح الاخذ بالعزيمة المفيد أنهم لما أخذوا بها مدحهم الله ،

فللترجيح بينهما مجال رحب ، وهو محل نظر . فلنذكر جملا مما يتعلق بكل طرف من الأدلة .

فأما الأخذ بالعزيمة فقد يقال إنه أولى ، لأمور :

﴿ أحدها ﴾ أن العزيمة هي الأصل الثابت المتفق عليه المقطوع به . وورود الرخصة عليه وإن كان مقطوعاً به أيضاً فلا بد أن يكون سببها مقطوعاً به في الوقوع . وهذا المقدار بالنسبة الى كل مترخص غير متحقق إلا في القسم المتقدم (١) . وما سواه لا تحقق فيه ، وهو موضع اجتهاد ، فإن مقدار المشقة المباح من أجلها الترخص غير منضبط . ألا ترى أن السفر قد اعتبر في مسافته ثلاثة أميال فأكثر ، كما اعتبر أيضاً ثلاثة أيام بلياليهن . وعلة القصر المشقة ، وقد اعتبر فيها أقل ماينطلق عليه اسم المشقة . واعتبر في المرض أيضاً أقل ماينطلق عليه الاسم ، فكان منهم من أفطر لوجع أصبعه ، كما كان منهم من قصر في ثلاثة أميال . واعتبر آخرون مافوق ذلك . وكل مجال الظنون لاموضع فيه للقطع ، وتتعارض فيه الظنون ، وهو محل الترجيح والاحتياط . فكان من مقتضى هذا كله أن لايقدم على الرخصة مع بقاء احتمال في السبب

﴿ والثاني ﴾ أن العزيمة راجعة الى أصل في التكليف كلي ، لأنه مطلق عام على

وأن الامر بالمعروف مستحب وإن أدى الى الاضرار بالمال الخ. واذا كان كذلك فكيف يتأتى أن يكون هنا تخيير؟! وقد تقدم له في المسألة الاولى في المباح بمعنى المخير فيه سبعة أدلة على أنه لا فرق بين الفعل والترك في نظر الشارع بالنسبة للمباح المخير فيه. وما عورضت به الأدلة دفعه كله ، وحقق أنه لا فرق بين الفعل والترك. فلم يبق الا أن يكون غرضه بالترجيح هنا أمر آخر غير كونه محبوبا للشارع ومطلوبا ومثابا عليه . فلينظر ماهو معنى كونه أولى وأرجح في نظر الشارع غير هذه المعاني ؟ حتى لا يتنافى كلامه هنا مع كلامه في المباح فيما سبق. فقد يقال إن مراده بالترجيح الاخذ بما هو أحوط فقط وان لم يكن ما الفاه بلغ الاستحباب والثواب عليه، كما يشير اليه قوله (وهو محل الترجيح والاحتياط) . ولكن يبقى الكلام في الأدلة الآتية. وسيأتي له في آخر المسألة السابعة قبل الفصل الاول ـ أن الأحروية في الأخذ بالعزيمة تارة تكون بمعنى الندب وتارة تكون بمعنى الوجوب. فتنبه للتوفيق بين كلامه في هذه المواضع، فانه يحتاج الى فطنة وقوة ذاكرة للجمع بين أطراف الكلام في هذا المقام الذي طالت جولته فيه

(١) وهو ما ألحق بالعزائم بقسميه . وقوله (وماسواه) هو القسم الثالث

الأصالة في جميع المكلفين . والرخصة راجعة الى جزئي بحسب بعض المكلفين ممن له عذر ، وبحسب بعض الأحوال و بعض الأوقات في أهل الاعذار ، لا في كل حالة ولا في كل وقت ، ولا لكل أحد ، فهو كالعارض الطارئ على الكلى . والقاعدة المقررة في موضعها أنه إذا تعارض أمر كلي وأمر جزئي فالكلي مقدم ، لأن الجزئي يقتضي مصلحة جزئية ، والكلي يقتضي مصلحة كلية ولا ينخرم نظام في العالم بانخرام المصلحة الجزئية ؛ بخلاف ما إذا قدم اعتبار المصلحة الجزئية، فإن المصلحة الكلية ينخرم نظام كليتها . فمسألتنا كذلك . إذ قد علم أن العزيمة بالنسبة إلى كل مكلف أمر كلي ثابت عليه . والرخصة إنما مشروعيتها أن تكون جزئية ، وحيث يتحقق الموجب . وما فرضنا الكلام فيه [1] لا يتحقق في كل صورة تفرض الا والمعارض الكلي ينازعه . فلا ينجي من طلب الخروج عن العهدة الا الرجوع الى الكلي ، وهو العزيمة

﴿ والثالث ﴾ ماجاء في الشريعة من الأمر [2] بالوقوف مع مقتضى الأمر والنهي مجرداً ، والصبر على حلوه ومره ، و إن انتهض موجب الرخصة . وأدلة ذلك لاتكاد تنحصر . من ذلك قوله تعالى : (الَّذينَ قال لهمُ الناسُ إنّ الناسَ قد جَمَعوا لكُم فَاخشَوْهم) فهذا مظنة التخفيف ، فأقاموا على الصبر والرجوع الى الله ، فكان عاقبة ذلك ما أخبر الله به [3] . وقال تعالى : (إذْ جاءوكم مِن فَوقِكم ومِن أسفَلَ مِنكم وإذْ زاغَتِ الأبْصارُ وَبلَغَتِ القلوبُ الحَناجِر ـ الى آخر القصة حيث قال : رِجالٌ صَدَقُوا ماعاهَدُوا اللهَ عَليْه) فمدحهم بالصدق

(١) وهو القسم الثالث

(٢) وهل مع الأمر يكون مجرد احتياط، أم يقتضي هذا الامر أن يكون أفضل مثابا عليه؟ وكيف ينبني هذا على التخيير؟

(٣) ومنه (واتبعوا رضوان الله) وأى ثواب أجزل من رضوان الله؟ وفي الآية بعدها: (ليجزى الله الصادقين بصدقهم) فكلا الآيتين فيه الجزاء والثواب، ولا يكون مع التخيير. وبالجملة لو ترك الأدلة التي فيها طلب الاخذ بالعزيمة والثواب عليها لكان موافقا لأصل الموضوع من بناء المسألة على التخيير

مع حصول الزلزال الشديد ، والأحوال الشاقة التي بلغت القلوب فيها الحناجر .
وقد عرض النبي ﷺ على أصحابه أن يُعطوا الأحزاب من ثمار المدينة ، لينصرفوا عنهم فيخف عليهم الأمر ، فأبوا من ذلك وتعززوا بالله و بالإسلام [١] ، فكان ذلك سبباً لمدحهم والثناء عليهم . وارتدت العرب عند وفاة النبي ﷺ ، فكان الرأي من الصحابة رضي الله تعالى عنهم - أو من بعضهم غير أبي بكر - استئلافهم بترك أخذ الزكاة ممن منعها منهم ، حتى يستقيم أمر الأمة ، ثم يكون مايكون ، فأبى أبو بكر رضي الله عنه ، فقال : والله لأقاتلنهن حتى تنفرد سالفتي والقصة مشهورة [٢] . وأيضاً قال الله تعالى : (مَن كَفَر بالله مِن بعد إيمانه إلاّ مَن أُكرِه) الآية ! فأباح التكلم بكلمة الكفر ، مع أن ترك ذلك أفضل

(١) جاء في الزرقاني على المواهب (ج٣ - ص١٣١) ما يأتي : وذكر ابن اسحاق ما حاصله أنه صلى الله عليه وسلم أراد أن يعطي عيينة بن حصن ومن معه ثلث ثمار المدينة على أن يرجعوا ، فنمه السعدان وقالا : (كنا نحن وهم على الشرك لا يطمعون أن يأكلوا منها ثمرة الا بقرى أو بيع أفحين . أكرمنا الله بالاسلام وأعزنا بك وبه ، نعطيهم أموالنا ؟ مالنا بهذا من حاجة . والله ما نعطيهم الا السيف حتى يحكم) اه . فقال صلى الله عليه وسلم (أنت وذاك) وروى البزار والطبراني عن أبي هريره : أتى الحارث الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يامحمد ناصفنا تمر المدينة ، والا ملأناها عليك خيلا ورجالا . فقال : حتى استأمر السعود ، سعد بن عبادة وسعد بن معاذ وسعد بن الربيع وسعد بن خيثمة وسعد بن مسعود . فكلهم قالوا والله ما أعطينا الدنية في أنفسنا في الجاهلية . فكيف وقد جاء الاسلام ؟ ! فأخبر الحارث فقال: غدرت يامحمد اه

(٢) لايخفى على المطلع على أخبار هذه الردّة أنه لم يبق مذعن لأحكام الاسلام من قبائل العرب الا قريش وثقيف والأنصار ، واضطرمت نار الفتنة في سائر الجزيرة : فتجمع القبائل قرب المدينة ، وأرسلوا وفودهم الى أبي بكر على أن يقيموا الصلاة ولا يؤدوا الزكاة ، لأنهم اعتبروها كاتاوة لاتتفق مع عزة نفوس العرب ، وقام متنبؤن من العرب ذكوراً وإناثاً ، فارتد معهم كثير ممن لم تخالط بشاشة الايمان قلوبهم - وهكذا أصبح أكثر القبائل بين باغ ومرتدّ ، بل شاع تسمية الكل مرتدين (ردة عامة أو خاصة) ، وكان جيش المسلمين اذ ذاك مع أسامة بالشام . فكاد يجمع الصحابة على أنه ليس من المصلحة حرب جزيرة العرب كلها ، وأن الضرورة تقضي باستئلاف مانعي الزكاة بعدم طلبها منهم . فأرادوا

عند جميع الأمة أو عند الجمهور . وهـذا جار فى قاعدة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أن الأمر مستحب ، والأصـل مستتب ، و إن أدى الى الإضرار بالمال والنفس ؛ لـكن يزول الانحتام و يبقى ترتب الأجر على الصبر على ذلك

ومن الأدلة قوله عليه الصلاة والسلام : « إنَّ خَيراً لأحدكم أن لا يَسألَ مِن أحدٍ شيئاً[1] » فحمله الصحابة رضى الله عنهم على عمومه ؛ ولا بد أن يلحق من التزم هـذا العقد مشقات كثيرة فادحة ، ، ولم يأخذوه الا على عمومه حتى اقتدى بهم الأولياء : منهم أبو حمزة الخراسانى ، فاتفق له ماذكره القشيرى وغيره من وقوعه فى البئر ، وقد كان هذا النمط مما يناسب استثناؤه[2] من ذلك

أن يأخذوا إذ ذاك بالرخصة فى عدم حرب هؤلاء البغاة حتى لايتعرض الاسلام لطعنة نجلا تقضى عليه فى مهده ، وأن يتربصوا حتى يقوى أمر المسلمين بانطفاء هذه الفتن ، ثم يكون الرجوع للجهاد لاعلاء كلة الله الذى هو واجب ضرورى من أقوى العزائم فأبى أبو بكر وتشدد وأقسم، وحاجّهم فحجهم ورجعوا الى رأيه ، وقال عمر كلته المشهورة .فمعنى الحق فى كلام عمر أنه الأوفق بالمصلحة.وهذا لاينافى أنه اجتهد ورأى المصلحة فى الحرب ، واجتهدوا بقبول الرخصة خوفا على الاسلام . فمحل الخلاف الترجيح بين الاخذ بالعزيمة كما هو رأيه ، أو الاخذ بالرخصة المتحقق سببها كما هو رأى غيره — ومعلوم أن أسباب الرخص ظنية ، والظنون تتعارض كما قال المؤلف ـ ثم انشرح صدرهم لموافقته . فكان رأيه الاوفق فأذعن البغاة. وشرّد المتنبؤن،وسكنت الجزيرة، وسار الاسلام فى طريقه

وبهذا تبين أن هذا المثال كسابقه من الامثلة التى يستدل بها على ترجيح الاخذ بالعزيمة مع إنتهاض موجب الرخصة. فلم يكن رأى الصحابة خطأ فى وجود سبب الرخصة ، حتى يقال إنه لايظهر فى هذه القصة معنى الرخصة والعزيمة كما اعترض به بعضهم

(١) عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال: قلت يارسول الله قد قلت لى . إن خيرا لك ألا تسأل أحدا من الناس شيئا، قال: انما ذلك أن تسأل. وما آتاك الله من غير مسألة فانما هو رزق رزقه الله . أخرجه الطبرانى وأبو يعلى باسناد لا باس به ـ وعن عطاء بن يسار أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أرسل الى عمر بن الخطاب رضى الله عنه بعطاء، فرده عمر. فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم :لم رددته؟ فقال! يارسول الله ؟أليس أخبرتنا ان خيرا لاحدنا ألا يأخذ من أحد شيئا ؟فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما ذلك عن المسألة الخ.. رواه مالك هكذا مرسلا، ورواه البيهقى عن زيد بن أسلم عن أبيه قال: سمعت عمر بن الخطاب رضى الله عنه يقول: فذكر نحوه ـ اه ترغيب

(٢) فيكون رخصة. ولـكنهم لم يأخذوا بها، وما ذاك الا لأولوية العزيمة

الأصل ؛ وقصة الثلاثة الذين خُلِّفوا[1] حتى أتوا رسول الله ﷺ وصدقوه ، ولم يعتذروا له في موطن كان مظنة للاعتذار ، فمدحوا لذلك ، وأنزل الله توبتهم ومدحهم في القرآن بعد ما ضاقت عليهم الأرضُ بما رحُبَتْ ، وضاقت عليهم أنفسهم ، ولكن ظنوا أن لا ملجأ من الله الا إليه ، ففتح لهم باب القبول وسمّاهم صادقين ، لأخذهم بالعزيمة دون الترخص [2] وقصة عثمان بن مظعون وغيره [3] ممن كان في أول الاسلام لا يقدر على دخول مكة الا بجوار ، ثم تركوا الجوار رضي بجوار الله ، مع ما نالهم من المكروه ، ولكن هانت عليهم أنفسهم في الله فصبروا إيماناً بقوله : (إنما يُوَفَّى الصابرون أجرَهم بغير حساب) وقال تعالى : (لتبلَوُنَّ في أموالكم وأنفسكم ، ولتسمَعُنَّ من الذين أوتوا الكتابَ من قبلكم ومِنَ الذين أشركوا أذىً كثيراً . وإن تصبروا وتتقوا فإنَّ ذلك مِنْ عزمِ الأمور) وقال لنبيه عليه الصلاة والسلام : (فاصبِرْ كما صبرَ أولُوا العزمِ مِنَ الرُّسل) وقال : (ولمَنِ انتصَرَ بعد ظلمِه فأولئك ما عليهم مِنْ سبيل) ثم قال : (ولَمَنْ صَبَرَ وغفَرَ إنَّ ذلكَ لمِنْ عزمِ الأمور) ولما نزلت هذه الآية : (وإن تُبدُوا ما في أنفسِكم أو تُخفُوه يُحاسِبْكمْ بهِ الله)

(١) في حديث طويل أخرجه الخمسة كما في التيسير

(٢) كقصة أبي بكر لما قبل من ابن الدغنة ترك جواره وبقي مستعلنا بشعائر الاسلام اعتمادا على جوار الله ، مع تألب الكفار عليه الا يستعلن بالقرآن خشية على من كان يسمعه من نسائهم وشبانهم أن يميلوا الى الاسلام

(٣) كان من السهل التمسك بالاعذار العامة في حق الثلاثة ، اذ كان الوقت قيظا والسفر بعيدا ، وكان أوان جني الثمار . ولا داعي لاعذار خاصة . وقد قال كعب إنه أوتي جدلا لم يؤته غيره . فكان يتأتى له أن يحسن الاعتذار مع لزوم الصدق . وهلال بن أمية كان شيخا مسنا ، فعذره الخاص مقبول أيضا . وقد اعتذر بضعة وثمانون فقبل منهم عليه الصلاة والسلام واستغفر لهم ولم يثبت أن هؤلاء جميعا منافقون وان كانت عبارة كعب في رواية القصة ربما يؤخذ منها أن أكثرهم كانوا كذلك . فالثلاثة لم يرتضوا المواربة بالاعذار العامة أو الأعذار الخاصة الضعيفة ، وتحملوا مشاق الصدق وأثره ، فكثوا في البلاء خمسين يوما يبكون وينتحبون . وكان لهم منجى منه بعذر عام أو خاص صادق ولو ضعيفا ، فكان يقبل منهم ويستغفر لهم . فتركوا الرخصة لهذه العزيمة كما قال المؤلف

الآية ، شق ذلك على الصحابة ، فقيل لهم قولوا : سمعنا وأطعنا ، فقالوها ، فألقى الله الإيمان فى قلوبهم ، فنزلت : (آمَنَ الرسولُ بما أُنزِلَ إليْهِ مِنْ رَبِّه) الآية [1]. وجهز النبى ﷺ أسامة فى جيش الى الشام قبيل موته ، فتوقف خروجه بمرضه عليه السلام ، ثم جاء موته ، فقال الناس لأبى بكر : إحبِسْ أسامة بجيشه تستعين به على من حاربك من المجاورين لك[2] - فقال : لو لعب الكلاب بخلاخيل نساء أهل المدينة ، ما رددت جيشا أنفذه رسول الله ﷺ ولكن سأل أسامةَ أن يترك له عمر ، ففعل ، وخرج فبلغ الشام ونكَى فى العدوّ بها ، فقالت الروم : إنهم لم يضعفوا بموت نبيهم . وصارت تلك الحالة هيبة فى قلوبهم لهم . وأمثال هذا كثيرة مما يقتضى الوقوف مع العزائم وترك الترخص ؛ لأن القوم عَرفوا أنهم مبتلَون : وهو :

﴿ الوجه الرابع ﴾ . وذلك أن هذه العوارض الطارئة وأشباهها مما يقع

---

(١) أين الرخصة هنا متى كانت آية (آمن الرسول) ناسخة؟ وكذا لو قيل انها محكمة على معنى: (إن تبدوا ما استقر فى أنفسكم من الأخلاق الذميمة كالكبر والحسد وكتمان الشهادة أو تخفوه يحاسبكم به الله) فلا رخصة أيضا. إنما يكون موضع رخصة اذا بقى الحكم الصعب معمولا به ورفع الحرج فى فعله عند المشقة. وأين هذا؟ فاذا كان مساط دليله ماذكره بقوله (فشق عليهم فقيل لهم قولوا سمعنا فقالوها الخ)- يعنى فليس كلامه فيما بين الآيتين بل فى الآية مع بقية القصة التى ذكرها - قلنا أيضا نعم يكون تكليفا شاقا. ولكن أين الرخصة التى كان يمكنهم الأخذ بها فى مقابلته فتركوها لأنه أفضل من الترخص ؟

(٢) قامت القبائل المرتدة بمحاربة المسلمين حول المدينة واشتد الأمر عليهم جدا. وفى الوقت نفسه لا يترخص باستبقاء جيش إسامة وفيه وجوه الصحابة وأعيانهم وأقوى المقاتلة من المؤمنين. لا شك أن هذا كان محل الرخصة فى بقاء الجيش، ولكنه أخذ بالعزيمة والعزم، فكان خيرا. رضى الله عنه. قال ابن مسعود: لقد قمنا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم مقاما كدنا نهلك فيه، لولا أن منّ الله علينا بأبى بكر، حتى أجمعنا على ألا نقاتل على بنت مخاض فعزم الله لأبى بكر على قتالهم

للمكلفين من أنواع المشاق ، هى مما يقصدها الشارع [١] فى أصل التشريع. أعنى أن المقصود فى التشريع إنما هو جار على توسط مجارى العادات ؛ وكونه شاقاً على بعض الناس أو فى بعض الأحوال مما هو على غير المعتاد ، لايخرجه عن أن يكون مقصوداً له ؛ لأن الأمور الجزئية لاتخرم الأصول الكلية ، وإنما تستثنى ـ حيث تستثنى ـ نظراً الى أصل الحاجيات بحسب الاجتهاد ؛ والبقاء على الأصل من العزيمة هو المعتمد الأول للمجتهد ؛ والخروج عنه لايكون الا بسبب قوى . ولذلك لم يُعمل العلماء مقتضى الرخصة الخاصة بالسفر ، فى غيره ؛ كالصنائع الشاقة فى الحضر ، مع وجود المشقة التى هى العلة فى مشروعية الرخصة . فإذاً لاينبغى الخروج عن حكم العزيمة مع عوارض المشقات التى لاتطرد ولا تدوم ، لأن ذلك جارٍ أيضاً فى العوائد الدنيوية ، ولم يخرجها ذلك عن أن تكون عادية . فصار عارض المشقة ـ إذا لم يكن كثيراً أو دائماً ـ مع أصل عدم المشقة ، كالأمر المعتاد أيضاً . فلا يخرج عن ذلك بالأصل

لايقال : كيف يكون اجتهادياً ؟ وفيه نصوص كثيرة ؛ كقوله : (فَمَنِ اضْطُرَّ غَيرَ بَاغٍ ولا عادٍ فلا إثمَ عليه) وقوله : (فمَن كان مِنكم مَريضاً أو على سفَر) الآية (إن الله يُحبُّ أن تؤتَى رُخَصُه [٢]) الى غير ذلك مما تقدم وسواه مما فى معناه

لأنا نقول : حالة الاضطرار قد تبين أنه الذى يخاف معه فوت الروح [٣] وذلك لايكون الا بعد العجز عن العبادات والعادات ، وهو فى نفسه عذر أيضاً .

(١) ولا ينافيه ماياتى فى كتاب المقاصد من أن الشارع لم يقصد من التكليف بالشاق الاعنات فيه. بل ماياتى فى المسألتين السادسة والسابعة من النوع الثانى من المقاصد يوضح هذا المقام

(٢) تقدم (ص ـ ١٢٧)

(٣) أى أو العضو .

وما سوى ذلك فمحمول على تحقق المشقة [1] التى يعجز معها عن القيام بالوظائف الدينية أو الدنيوية ، بحيث ترجع العزيمة الى نوع من تكليف مالا يطاق ، وهو منتف سمعا . وما سوى ذلك من المشاق مفتقر الى دليل يدل على دخوله تحت تلك النصوص . وفيه تضطرب أنظار النظار كما تقدم ؛ فلا معارضة بين النصوص المتقدمة و بين مانحن فيه . وسبب ذلك ـ وهو روح هذا الدليل ـ هو أن هذه العوارض الطارئة تقع للعباد ابتلاء واختباراً لإيمان المؤمنين ، وتردد المترددين ، حتى يظهر للعيان مَن آمن بربه على بينة ، ممن هو فى شك . ولو كانت التكاليف كلها يخرم كلياتها كلُّ مشقة عرضت ، لانخرمت الكليات كما تقدم ، ولم يظهر لنا شىء من ذلك ، ولم يتميز الخبيث من الطيب . فالابتلاء فى التكاليف واقع ولا يكون الا مع بقاء أصل العزيمة ، فيبتلى المرء على قدر دينه

قال تعالى :(لِيَبْلُوَكُم أيُّكُم أحسَنُ عملاً) (الٓمٓ . أحَسِبَ الناسُ أن يُترَكُوا أن يقولوا آمنّا وهُم لايُفْتَنُون ؟! ولقَدْ فتَنَّا الّذينَ من قَبلِهِم) الآية . (لتُبْلَوُنَّ فى أمْوالِكُم وأنفُسِكم ـ ثم قال : وَإنْ تَصبِروا وتَتَّقُوا فإنَّ ذلِكَ من عَزم الأُمور)(ولنَبْلُوَنَّكُم حتى نعلَمَ المُجاهدِينَ منكم والصّابِرين ونَبْلُوَ أخْبارَكُم) (ولِيُمَحِّصَ اللهُ الذين آمنوا ويَمْحَقَ الكافِرين) (ولَنبلُوَنَّكُم بِشَىءٍ مِنَ الخَوْفِ والجُوعِ ونَقْصٍ مِنَ الأمْوالِ والأنْفُسِ والثَّمَراتِ . وبَشِّر الصّابِرين) الى آخرها ، فأثنى عليهم بأنهم صبروا لها ، ولم يخرجوا بها عن أصل ماحملوه الى غيره . وقوله (ولَنبلُوَنَّكم بِشىءٍ) يدل على أن هذه البلوى قليلة الوقوع بالنسبة الى جمهور الأحوال ، كما تقدم فى أحوال التكليف . فإذا كان المعلوم من الشرع فى مثل هذه الأمور طلب الاصطبار عليها ، والتثبت فيها ، حتى يجرى التكليف على مجراه الاصلى ، كان

(١ تقدم أن ذلك فيما لم يحد فيها حد شرعى ، كالسفر مثلا وجمع المشاءين بمزدلفة

الترخص على الإطلاق كالمضادّ لما قصده الشارع من تكميل العمل على أصالته لتكميل الأجر

﴿والخامس﴾ أن الترخص إذا أخذ به في موارده على الإطلاق، كان ذريعة الى انحلال عزائم المكلفين في التعبد على الإطلاق. ، فإذا أخذ بالعزيمة كان حريّاً بالثبات في التعبد ، والأخذ بالحزم فيه .

بيان الأول أن الخير عادة ، والشر لجاجة . وهذا مشاهد محسوس ، لايحتاج إلى إقامة دليل . والمتعود لأمر يسهل عليه ذلك الأمر مالا يسهل على غيره ، كان خفيفاً في نفسه أو شديداً . فإذا اعتاد الترخص صارت كل عزيمة في يده كالشاقة الحرجة . ، واذا صارت كذلك لم يقم بها حقّ قيامها ، وطلب الطريق الى الخروج منها . وهذا ظاهر ، وقد وقع هذا المتوقع في أصول كلية ، وفروع جزئية ، كمسألة الأخذ بالهوى في اختلاف أقوال العلماء ، ومسألة إطلاق القول بالجواز عند لاختلافهم بالمنع والجواز ، وغير ذلك مما نُبّه عليه في أثناء الكتاب أولم ينبه عليه .

وبيان الثاني ظاهر أيضاً مما تقدم ، فإنه ضده .

وسبب هذا كله أن أسباب الرخص أكثر ماتكون مقدرة ومتوهمة ، لامحققة . فربما عدها شديدة وهي خفيفة في نفسها ، فأدى ذلك الى عدم صحة التعبد ، وصار عمله ضائعاً وغير مبني على أصل . وكثيراً مايشاهد الانسان ذلك ، فقد يتوهم الانسان الأمور صعبة ، وليست كذلك إلا بمحض التوهم . ألا ترى أن المتيمم لخوف لصوص أوسباع ، إذا وجد الماء في الوقت أعاد عند مالك لأنه عدّه مقصّراً ، لأن هذا يعتري في أمثاله مصادمة الوهم المجرد الذي لادليل عليه . بخلاف مالو رأى اللصوص أو السباع وقد منعته من الماء ، فلا إعادة هنا ، ولا يعد هذا مقصراً . ولو تتبع الانسان الوهم لرمى به في مهاو بعيدة ،

ولأبطل عليه أعمالا كثيرة . وهذا مطرد فى العادات ، والعبادات ، وسائر التصرفات .

وقد تكون شديدة ، ولكن الانسان مطلوب بالصبر فى ذات الله ، والعمل على مرضاته . وفى الصحيح : «مَنْ يَصبِرْ يُصَبِّرْهُ الله[1] »وجاء فى آية الانفال ـ فى وقوف الواحد للاثنين بعد مانسخ وقوفه للعشرة ـ . (والله مع الصابرين) قال بعض الصحابة لما نزلت : نقص من الصبر بمقدار مانقص من العدد . هذا بمعنى الخبر ، وهو موافق للحديث والآية

(والسادس) أن مراسم الشريعة مضادة للهوى من كل وجه ، كما تقرر فى كتاب المقاصد من هذا الكتاب . وكثيراً ماتدخل المشقات وتتزايد من جهة مخالفة الهوى . واتّباعُ الهوى ضدّ اتباع الشريعة. فالمتبع لهواه يشق عليه كل شىء ، سواء أكان فى نفسه شاقا أم لم يكن ؛ لأنه يصده عن مراده . ويحول بينه وبين مقصوده . فإذا كان المكلف قد ألقى هواه ونهى نفسه عنه ، وتوجه الى العمل بما كلف به ، خفّ عليه ؛ ولا يزال بحكم الاعتياد يداخله حُبُّه ، ويحلو لهُ مرُّه ، حتى يصير ضده ثقيلا عليه ، بعد ما كان الأمر بخلاف ذلك . فصارت المشقة وعدمها إضافية تابعة لغرض المكلف فربّ صعب يسهل لموافقة الغرض ، وسهل يصعب لمخالفته

فالشاق على الاطلاق فى هذا المقام ـ وهو مالا يطيقه من حيث هو مكلف[2] ، كان مطيقاًله بحكم البشرية أم لا ـ هذا لا كلام فيه؛ إنما الكلام فى غيره مما هو إضافى لايقال فيه إنه مشقة على الإطلاق ، ولا إنه ليس بمشقة على الإطلاق . وإذا كان دائراً بين الأمرين ، وأصلُ العزيمة حقيقى ثابت ، فالرجوع

---

(١) رواه فى الترغيب والترهيب بلفظ (يتصبر) وهو جزء من حديث طويل رواه مالك والشيخان وأبو داود والترمذى والنسائى

(٢) وهو الذى أشار اليه أول المسألة الخامسة بقوله (أو شرعا كالصوم)الخ

الى أصل العزيمة حق . والرجوع الى الرخصة ينظر فيه بحسب كل شخص ، وبحسب كل عارض . فاذا لم يكن فى ذلك بيان قطعى ، وكان أعلى ذلك الظن ، الذى لايخلو عن معارض ، كان الوجه الرجوع إلى الأصل ، حتى يثبت أن المشقة المعتبرة فى حق هذا الشخص حق . ولا تكون حقاً على الاطلاق حتى تكون بحيث لايستطيعها . فتلحق حينئذ بالقسم الأول الذى لا كلام فيه . هذا إذا لم يأت دليل من خارج يدل على اعتبار الرخصة والتخفيف مطلقاً ؛ كفطره عليه الصلاة والسلام فى السفر ، حين أبى الناس من الفطر وقد شق الصوم عليهم . فهذا ونحوه أمر آخر يرجع الى ماتقدم من الأقسام وإنما الكلام فى غيره فثبت أن الوقوف مع العزائم أولى . والأخذ بها في محال الترخص أحرى

فإن قيل فهل الوقوف مع أصل العزيمة من قبيل الواجب أو المندوب على الإطلاق[1] ؟ أم ثم انقسام ؟

فالجواب أن ذلك يتبين بتفصيل أحوال المشقات وهى :

المسألة السابعة

فالمشقات التى هى مظان التخفيفات فى نظر الناظر، على ضربين (أحدهما) أن تكون حقيقية وهو معظم ماوقع فيه الترخص ؛ كوجود المشقة المرضية والسفرية ، وشبه ذلك مما له سبب معين واقع (والثانى) أن تكون توهمية مجردة ، بحيث لم يوجد السبب المرخص لأجله ، ولا وجدت

---

(١) بقطع النظر عن قوله قبله (وإنما الكلام فى غيره فثبت أن الوقوف مع العزائم أولى) فهو سؤال من يريد التثبت من الموضوع بأكمله، بالجواب المبنى على التفصيلات التى يذكرها ، بعد ماذكر تفاصيل كثيرة لم تنضبط بضابط مملوك باليد. ففرضه التمهيد لاعطاء هذا الضابط

حكمته[1] وهي المشقة ، وإن وجد منها شيء لكن غير خارج عن مجاري العادات

فأما الضرب الأول فإما أن يكون بقاؤه على العزيمة يُدخل عليه فسادا لا يطيقه طبعاً أو شرعا ، ويكون ذلك محققا ، لا مظنوناً ولا متوهما ، أو لا . فإن كان الأول فرجوعه الى الرخصة مطلوب ، يرجع الى القسم الذي لم يقع الكلام فيه ، لأن الرخصة هنا حق لله . وإن كان الثاني ـ وهو أن يكون مظنوناً ـ فالظنون تختلف ، والأصل البقاء على أصل العزيمة . ومتى قوي الظن ضعف مقتضى العزيمة ، ومتى ضعف الظن قوي ؛ كالظان[2] أنه غير قادر على الصوم مع وجود المرض الذي مثله يفطر فيه ، ولكن إما أن يكون ذلك الظن مستنداً الى سبب معين ، وهو أنه دخل في الصوم مثلا فلم يطق الإتمام ، أو الصلاة مثلا فلم يقدر على القيام فقعد ، فهذا هو الأول ، إذ ليس عليه ما لا يقدر عليه . وإما أن يكون مستنداً الى سبب مأخوذ[3] من الكثرة ، والسبب موجود عيناً ، بمعنى أن المرض حاضر ومثله لا يقدر معه على الصيام ، ولا على الصلاة قائماً أو على استعمال الماء ، عادةً ، من غير أن يجرب نفسه في شيء من ذلك ، فهذا قد يلحق بما قبله ولا يقوى قوّته . أما لحوقه به فمن جهة وجود السبب . وأما مفارقته له فمن جهة أن عدم القدرة لم يوجد[4] عنده ؛ لانه إنما يظهر عند التلبس

---

(١) اذا لم يوجد السبب فلا توجد حكمته . فما فائدة ذكره ؟ وهو لم يدرج في التوهمية صورة وجود السبب فعلا مع عدم وجود حكمته ، أو وجودها غير خارجة عن مجاري العادات . بل قصرها على ما لم يتحقق فيه السبب . وهذا متعين ، وإلا كان مثل السفر مع الترفه مما لا يصح فيه القصر والفطر أو مما يختلف فيه . وليس كذلك

(٢) المثال لقوة الظن وضعفه باعتبار الفرضين ، وقوله (دخل في الصوم مثلا فلم يطق الاتمام فلم يقدر فقعد) أي أنه جرب نفسه في هذا المرض قبل هذا اليوم في الصوم ، أو قبل هذه الصلاة في صلاة سابقة ، فلم يطق ، فصار لذلك عنده ظن قوي في الصلاة الحاضرة أو اليوم الحاضر بانه لا يقدر . وليس الغرض أنه فعل ذلك في نفس هذا اليوم للصوم أو نفس هذه الصلاة فعجز ، لانه حينئذ يكون العجز محققا لا مظنونا فيختل نظم كلامه . وهو ظاهر . فقوله (فهذا هو الاول) أي حكمه حكمه . وقوله (اذ ليس عليه ما لا يقدر عليه) . أي ولو بظن قوي كمثاله

(٣) أي مأخوذ أثره وما يترتب عليه من كثرة التجارب في هذا السبب الحاصل بالفعل . وتكون التجارب من غيره ، أو من نفسه في زمن بعيد لا يقاس عليه ، حتى يغاير ما قبله

(٤) أي بمقتضى ظن قوي جاء له من تجربة في نفسه ، وانما عنده ظن بسبب كثرة التجارب في غيره . أو في نفسه لكن في زمن مضى بعيدا بحيث يحتمل تغير الحال

بالعادة . وهو لم يتلبس بها على الوجه المطلوب في العزيمة ، حتى يتبين له قدرته عليه وعدم قدرته . فيكون الأولى هنا الأخذ بالعزيمة ، الى أن يظهر بعد ماينبنى عليه

وأما الضرب الثانى وهو أن تكون توهمية ، بحيث لم يوجد السبب ولا الحكمة ، فلا يخلو أن يكون للسبب عادة مطردة في أنه يوجد بعد أو لا . فإن كان الأول فلا يخلو أن يوجد أولا ؛ فإن وجد فوقعت الرخصة موقعها ففيه خلاف، أعنى فى إجزاء العمل بالرخصة لا فى جواز الإقدام ابتداء ، إذ لا يصح[1] أن يبنى حكم على سبب لم يوجد بعد ، بل لا يصح البناء على سبب لم يوجد شرطه و إن وجد السبب وهو المقتضى للحكم ؛ فكيف إذا لم يوجد نفس السبب؟ و إنما الكلام فى نحو الظانّ أنه تأتيه الحمى غداً بناء على عادته فى أدوارها ، فيفطر قبل مجيئها ؛ وكذلك الطاهر إذا بنت على الفطر ظناً أن حيضتها ستأتى ذلك اليوم . وهذا كله أمر ضعيف جداً . وقد استدل بعض العلماء على صحة هذا الاعتبار فى إسقاط الكفارة عنها بقوله تعالى : (لَوْلاَ كِتَابٌ مِنَ اللهِ سَبَقَ لَمَسَّكُم فيما أخذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيم) فإن هذا إسقاط للعقوبة للعلم[2] بأن الغنائم ستباح لهم . وهذا غير مانحن فيه ؛ لأن كلامنا فيما يترتب على المكلف من الأحكام الشرعية ، وترتبُ العذاب هنا ليس براجع الى ترتب شرعى ، بل هو أمر إلهى كسائر العقوبات اللاحقة للإنسان من الله تعالى بسبب ذنوبه ؛ من قوله تعالى : (وما أصَابَكُم مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِما كَسَبَتْ أيْدِيكُمْ)

وأما إن لم يكن للسبب عادة مطردة فلا إشكال هنا .

والحاصل من هذا التقسيم أن الظنون والتقديرات غير المحققة ، راجعة الى

(١) أى فلا يجوز الاقدام عليه
(٢) على أحد التفاسير فى الآية، وعدّه فى روح المعانى تكلفا فراجعه

قسم التوهمات. وهى مختلفة. وكذلك أهواء النفوس ؛ فإنها تقدّر أشياء لاحقيقة لها. فالصواب الوقوف مع أصل العزيمة إلا فى المشقة المخلّة الفادحة ؛ فإن الصبر[1] أولى مالم يؤدّ ذلك الى دخل فى عقل الإنسان أو دينه . وحقيقة ذلك أن لايقدر على الصبر، لأنه لايؤمر بالصبر إلا من يطيقه . فأنت ترى بالاستقراء أن المشقة الفادحة لايلحق بها توهمها ؛ بل حكمها أضعف ، بناء على أن التوهم غير صادق فى كثير من الاحوال . فإذاً ليست المشقة بحقيقية. والمشقة الحقيقية هى العلة الموضوعة للرخصة . فإذا لم توجد كان الحكم غير لازم ، إلا إذا قامت المظنة ـ وهي السبب[2] ـ مقام الحكمة ، فحينئذ يكون السبب منتهضاً على الجواز لاعلى اللزوم ؛ لأن المظنة لاتستلزم الحكمة التى هى العلة على كمالها. فالأحرى البقاء مع الاصل . وأيضاً فالمشقة التوهمية راجعة الى الاحتياط على المشقة الحقيقية . والحقيقية ليست فى الوقوع على وزان واحد . فلم يكن بناء الحكم عليها متمكناً

وأما الراجعة الى أهواء النفس خصوصاً فإنها ضدّ الاولى ؛ إذ قد تقرر أن قصد الشارع من وضع الشرائع إخراج النفوس عن أهوائها وعوائدها . فلا تعتبر فى شرعية الرخصة بالنسبة الى كل من هويت نفسه أمراً . ألا ترى كيف ذمّ الله تعالى من اعتذر بما يتعلق بأهواء النفوس ليترخّص ؛ كقوله تعالى : (ومِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي ولا تَفْتِنِّي) الآية ! لأن الجدّ بن قيس قال : ائذن لى فى التخلف عن الغزو ، ولا تفتنّى ببنات الأصفر ، فإنى لا أقدر على الصبر عنهن . وقوله تعالى : (وقالوا لاتَنْفِرُوا فى الحرّ . قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرّاً) الآية ؛ ثم

---

(١) حتى مع المخلة الفادحة ؟ هذا غير . واضح وسيأتى له فى الفصل التالى أن الرخص المطلوبة ماثبت الطلب فيه وهو مافيه المشقة الفادحة التى ينزل عليها ، مثل قوله عليه الصلاة والسلام (وليس من البر الصيام فى السفر) فكيف تكون مطلوبة والصبر على العزيمة أولى؟

(٢) أى الذى وضعه الشارع كالسفر

بيّن العذر الصحيح فى قوله تعالى : (ليسَ على الضُّعَفاءِ ولا على المَرْضَى ولا على الذينَ لا يَجِدُونَ ما يُنفِقُونَ حَرَجٌ إذا نَصَحُوا لِلهِ وَرَسولِهِ) الآيات افبيّن أهل الاعذار هنا ، وهم الذين لا يطيقون الجهاد ، وهم الزمْنَى ، والصبيان ، والشيوخ ، والمجانين ، والعميان ، ونحوهم ؛ وكذلك من لم يجد نفقة أصلاً ولا وجد من يحمله ، وقال فيه : (إذَا نَصَحُوا لِلهِ وَرَسولِهِ) ومن جملة النصيحة لله ورسوله أن لا يُبقوا من أنفسهم بقيّة فى طاعة الله . ألا ترى الى قوله تعالى : (انفِرُوا خِفافاً وثِقالاً) وقال : « إلاّ تَنفِرُوا يُعَذِّبْكم » الآية ؛ فما ظنك بمن كان عذره هوى نفسه ؟

نعم وضع الشريعة على أن تكون أهواء النفوس تابعة لمقصود الشارع فيها. وقد وسع الله تعالى على العباد فى شهواتهم وأحوالهم وتنعماتهم ، على وجه لا يفضى الى مفسدة ، ولا يحصل بها المكلّف على مشقة ، ولا ينقطع بها عنه التمتع إذا أخذه على الوجه المحدود له . فلذلك شرع له ابتداء رخصة السلم ، والقراض ، والمساقاة ، وغير ذلك مما هو توسعة عليه ، وإن كان فيه مانع فى قاعدة أخرى ، وأحلّ له من متاع الدنيا أشياء كثيرة . فمتى جمحت نفسه الى هوى قد جعل الشرع له منه مخرجا واليه سبيلاً فلم يأته من بابه ، كان هذا هوى شيطانياً واجباً عليه الانفكاك عنه ؛ كالمولع بمعصية من المعاصى ، فلا رخصة له ألبتة ؛ لأن الرخصة هنا هي عين مخالفة الشرع . بخلاف الرخص المتقدمة فإن لها فى الشرع موافقة إذا وزنت بميزانها

فقد تبين من هذا أن مشقة مخالفة الهوى لا رخصة فيها ألبتة . والمشقة الحقيقية فيها الرخصة بشرطها ، وإذا لم يوجد شرطها فالأحرى بمن يريد براءة ذمته وخلاص نفسه ، الرجوع الى أصل العزيمة . إلا أن هذه الأحروية تارة تكون من باب الندب ، وتارة تكون من باب الوجوب . والله أعلم

فصل

ومن الفوائد في هذه الطريقة ، الاحتياط فى اجتناب الرخص ـ فى القسم المتكلم فيه ـ والحذر من الدخول فيه ؛ فإنه موضع التباس ، وفيه تنشأ خُدع الشيطان ، ومحاولات النفس ، والذهاب فى اتباع الهوى على غير مهيع . ولأجل هـذا أوصى شيوخ الصوفية تلامذتهم بترك اتباع الرخص جملة ، وجعلوا من أصولهم الأخذ بعزائم العلم . وهو أصل صحيح مليح ، مما أظهروا من فوائدهم رحمهم الله . وإنما يرتكب من الرخص ما كان مقطوعا به ، أو صار شرعاً مطلوباً كالتعبدات ، أوكان ابتدائياً كالمساقاة (١) والقرض ، لأنه حاجي . وما سوى ذلك فاللجأ الى العزيمة .

ومنها أن يفهم معنى الأدلة فى رفع الحرج على مراتبها . فقوله عليه الصلاة والسلام : « إنّ اللهَ يُحبُّ أن تؤتَى رُخَصُه (٢) » فالرخص التى هى محبوبة ماثبت الطلب فيها ، فإنا إذا حملناها على المشقة الفادحة التى قال فى مثلها رسول الله ﷺ : « ليسَ مِنَ البرِّ الصِّيامُ فى السفر (٣) » ، كان موافقاً لقوله تعالى : (يُريدُ اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ ولا يُريدُ بِكُم العُسْر) وقوله تعالى : (يُريدُ اللهُ أن يُخفِّفَ عنكُم) بعدما قال فى الاولى : (وأَن تَصُومُوا خَيرٌ لَكُم) وفى الثانية : (وأن تَصبِرُوا خيرٌ لكُم). فليتفطن الناظر فى الشريعة الى هذه الدقائق ، ليكون على بينة فى المجارى الشرعيات . ومن تتبع الأدلة الشرعية فى هذا المقام ، تبين له ماذكر أتم بيان . وبالله التوفيق . هذا تقرير وجه النظر فى هذا الطرف

---

(١) لاداعى لهذا فانه من الاطلاق الذى قال فيه انه (لاتفريع يترتب عليه وانما ذكر لمعرفة أنه اطلاق شرعى لاغير)

(٢) تقدم (ص ـ ١٢٧)

(٣) تقدم (ص ـ ٣٢١)

فصل

وقد يقال إن الأخذ بالعزيمة ليس بأولى من أوجه :

(أحدها [١]) أن أصل العزيمة وإن كان قطعياً فأصل الترخص قطعي أيضاً ، فإذا وجدنا المظنة اعتبرناها ، كانت قطعية أو ظنية . فإن الشارع قد أجرى الظن فى ترتب الأحكام مُجرى القطع . فمتى ظن وجود سبب الحكم استحق السبب للاعتبار . فقد قام الدليل القطعي على أن الدلائل الظنية تجرى فى فروع الشريعة مجرى الدلائل القطعية .

ولا يقال إن القاطع إذا عارض الظن سقط اعتبار الظن

لأنا نقول إنما ذلك فى باب تعارض الأدلة ، بحيث يكون أحدهما رافعا لحكم الآخر جملة . أما إذا كانا جاريين مجرى العام مع الخاص ، أو المطلق مع المقيد ، فلا . ومسألتنا من هذا الثانى لا من الأول ؛ لأن العزائم واقعة على المكلف بشرط أن لا حرج . فإن كان الحرج صح اعتباره واقتضى العمل بالرخصة

وأيضا فإن غلبة الظن قد تنسخ حكم القطع السابق ؛ كما إذا كان الأصل التحريم فى الشىء ، ثم طرأ سبب محلل ظنى . فإذا غلب على ظن الصائد أن موت الصيد بسبب ضرب الصائد ، وإن أمكن أن يكون بغيره أو يعين على موته غيره ، فالعمل على مقتضى الظن صحيح . وإنما كان هذا ، لأن الأصل وإن كان قطعياً فاستصحابه مع هذا المعارض الظنى لا يمكن ؛ إذ لا يصح بقاء القطع بالتحريم مع وجود الظن هنا بل مع الشك . فكذلك ما نحن فيه .

(١) هذا معارض للوجه الأول من الوجوه الستة التى أقامها على ترجيح العزيمة . وهذا الوجه لا يفيد ترجيح الرخصة ، إنما يفيد ــ كما قال ــ أن العزيمة ليست بأولى ، لأن غلبة الظن فى وجود سبب الرخصة لا تجامع القطع فى العزيمة الذى كان مناط الترجيح فى ذلك الوجه

وحقيقة الأمر أن غلبة الظن لا تبقى للقطع المتقدم حكما ، وغلبات الظنون معتبرة. فلتكن معتبرة فى الترخص

(والثانى [١]) أن أصل الرخصة وإن كان جزئياً بالاضافة الى عزيمتها ، فذلك غير مؤثر ؛ وإلا لزم أن تقدح فيما أمر به بالترخص . بل الجزئى إذا كان مستثنى من كلي فهو معتبر فى نفسه ؛ لأنه من باب التخصيص للعموم ، أو من باب التقييد للإطلاق . وقد مر فى الأصول الفقهية صحة تخصيص القطعى بالظنى ؛ فهذا أولى [٢] . وأيضاً إذا كان الحكم الرجوع الى التخصيص وهو بظنى دون أصل العموم وهو قطعى ، فكذلك هنا . وكما لا ينخرم الكلي بانخرام بعض جزئياته ــ كما هو مقرر فى موضعه من هذا الكتاب ، فكذلك هنا ؛ وإلا لزم أن ينخرم بالرخص المأمور بها . وذلك فاسد . فكذلك ما أدى اليه

(والثالث [٣]) أن الأدلة على رفع الحرج فى هذه الأمة بلغت مبلغ القطع ؛ كقوله تعالى : (وما جَعَلَ عَلَيْكُم فى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) وسائر ما يدل على هذا المعنى كقوله : (يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ ولا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْر) (يُرِيدُ اللهُ أن يُخَفِّفَ عَنكُم وخُلِقَ الإنسانُ ضَعِيفاً) (ما كان عَلَى النَّبىِّ مِنْ حَرَجٍ فيما فَرَضَ اللهُ لَهُ) (ويَضَعُ عَنْهُم إصْرَهُم والأغلالَ التى

---

(١) معارض للوجه الثانى فى ترجيح العزيمة . وهو أيضا انما يفيد أنه لا ترجح للعزيمة

(٢) لانه تخصيص قطعى بقطعى ؛ فان ورود الرخصة مقطوع به أيضا . وقوله (وأيضا) يعنى ــ بعد تسليم أن النظر فى الرخصة الى سببها وهو موضع اجتهاد وظن لا قطع ــ فان التخصيص كله يرجع اليه ولو كان بظنى فى مقابلة عموم قطعى . وقد راعى فى هذا معارضة كل ما سبق فى الوجه الثانى تفصيلا

(٣) وهذا معارض للثالث وهو أن الادلة جاءت بالوقوف عند حد الامر والنهى مجرداً والصبر على حلوه ومره وان انتهض موجب العزيمة . أى أن هذا يعارضه الادلة الدالة على التيسير ورفع الحرج عن الامة والامتنان به عليها وهذا أيضا انما يفيد أن العزيمة ليست بأولى كاصل دعواه . ثم أضرب عنه فى آخر الدليل بما يقتضى ترجيح الرخصة ، ويكون فيه المدعى وزيادة

كَانَتْ عَلَيهِمْ) وقد سمّى هذا الدين الحنيفية السمحة لما فيها من التسهيل والتيسير. وأيضاً قد تقدم فى المسائل قبل هذا أدلة إباحة الرخص .وكلها وأمثالها جارية هنا . والتخصيص ببعض الرخص دون بعض ، تحكُّم من غير دليل

ولا يقال إن المشقة إذا كانت قطعية فهى المعتبرة دون الظنية

فإن القطع مع الظن مستويان فى الحكم ، وإنما يقع الفرق فى التعارض ٠ولا تعارض في اعتبارهما معا ههنا . وإذ ذاك لايكون الأخذ بالعزيمة دون الرخصة أولى ، بل قد يقال الأولى الأخذ بالرخصة ؛ لأنها تضمنت حق الله وحق العبد معاً . فإن العبادة المأمور بها واقعة لكن على مقتضى الرخصة، لاأنها ساقطة رأساً . بخلاف العزيمة ؛ فإنها تضمنت حق الله مجرداً ، والله تعالى غَنيٌّ عن العالمين ؛ وإنما العبادة راجعة الى حظ العبد في الدنيا والآخرة ٠ فالرخصة أحرى لاجتماع الأمرين فيها

(والرابع[1]) أن مقصود الشارع من مشروعية الرخصة ، الرفق بالمكلف عن تحمل المشاق ؛ فالأخذ بها مطلقاً موافقة لقصده . بخلاف الطرف الآخر فإنه مظنة التشديد ، والتكلف ، والتعمق ، المنهى عنه فى الآيات ؛ كقوله تعالى : (قُلْ ما أَسْأَلُكُم عليْهِ مِنْ أَجْرٍ وَما أنَا مِنَ المُتَكَلِّفِين) وقوله : (ولاَ يُرِيدُ بِكُمُ العُسْرَ) وفى التزام المشاقّ تكليف وعسر . وفيها روى عن ابن عباس فى قصة بقرة بنى اسرائيل : « لو ذبحوا بقرةً ما لأجزأتهم ، ولكن شدَّدوا فشدد اللهُ عليهم[2] » وفى الحديث : «هَلَكَ المتنطِّعون[3] » ، ونهى ﷺ

(١) معارض للوجه الرابع. وقوله (بخلاف الطرف الآخر) يقتضى ترجيح الرخصة. ففيه المدعى وزيادة

(٢) قال الالوسى فى تفسيره(ج ١ ـ ص ـ ٢٣٨) أخرج ابن جرير بسند صحيح عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما موقوفا (لو ذبحوا أى بقرة أرادوا لأجزأتهم. ولكن شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم) وأخرجه سعيد بن منصور فى سننه عن عكرمة مرفوعا مرسلا

(٣) أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود عن ابن مسعود

عن التبتل وقال: «مَنْ رَغِبَ عن سُنَّتِي فلَيس مِنِّي[١]» بسبب مَن عزم على صيام النهار ، وقيام الليل ، واعتزال النساء ، الى أنواع الشدة التى كانت فى الأمم ، فخففها الله عليهم بقوله : (ويَضَعُ عنهم إصرَهم والأغلالَ التى كانَت عليْهم) ، وقد ترخص رسول الله ﷺ بأنواع من الترخص خالياً[٢] وبمرأى من الناس ؛ كالقصر والفطر فى السفر ، والصلاة جالساً حين جُحِش شِقه ، وكان حين بدّن يصلى بالليل فى بيته قاعداً، حتى إذا أراد أن يركع قام فقرأ شيئاً ثم ركع . وجرى أصحابه رضى الله عنهم ذلك المجرى من غير عتب ولا لوم، كما قال : « ولا يَعِيبُ بعضُنا على بعض ». والأدلة فى هذا المعنى كثيرة

(والخامس[٣]) أن ترك الترخص مع ظن سببه قد يؤدى الى الانقطاع عن الاستباق الى الخير ، والسآمة والملل ، والتنفير عن الدخول فى العبادة ، وكراهية العمل . وترك الدوام. وذلك مدلول عليه فى الشريعة بأدلة كثيرة . فإن الانسان إذا توهم التشديد أو طُلب أو قيل له فيه ؛ كره ذلك وملّه ؛ وربما عجز عنه فى بعض الاوقات فانه قد يصبر أحياناً وفى بعض الأحوال ، ولا يصبر فى بعض. والتكاليف دائم. فإذا لم ينفتح له من باب الترخص إلا مايرجع الى مسألة تكاليف مالا يطاق[٤]، وسدّ عنه ماسوى ذلك ، عد الشريعة شاقة . وربما ساء ظنه بما تدل عليه دلائل رفع الحرج ، أو انقطع أو عرض له بعض ما يكره شرعاً. وقد قال تعالى: (واعلَمُوا أنَّ فِيكُم رَسولَ اللهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فى كَثِيرٍ مِنَ

(١) هذا الجزء هو آخر حديث الثلاثة رهط الذين سألوا عن عبادة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكأنهم لما أخبروا بها تقالّوها فلما علم بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (أنتم الذين قلتم كذا وكذا ؟ أما والله إنى لأخشاكم لله وأتقاكم له ، ولكنى أصوم وأفطر وأصلى وأرقد وأتزوج النساء . فمن رغب عن سنتى فليس منى) رواه الشيخان والنسائى

(٢) انما ذكره لأنه لو كان ترخصه بمرأى من الناس فقط لقيل إن ذلك للتشريع، فلا يقوم حجة على أن العزيمة لا تفضل الرخصة

(٣) معارض للخامس

(٤) اى تحقيقاً أو بظن قوى يلحق به، كما سبق فى ضابط المسألة السابعة

الأمرِ لَعَنِتُّمْ) وقال : (يأيُّها الذينَ آمنوا لاتُحرِّموا طَيِّباتِ ما أحَلَّ اللهُ لكم ولا تَعتَدوا) قيل إنها نزلت بسبب تحريم ما أحل الله تشديداً على النفس ، فسمى إعتداء لذلك . وفى الحديث: «خذوا من العملِ ماتُطيقون . فإن الله لن يَمَلَّ حتى تمَلّوا[1] » «وما خُيِّر عليه الصلاة والسلام بين أمرين إلا إختارَ أيسرَهما مالم يكن إثماً[2] » الحديث! ونهى عن الوصال، فلما لم ينتهوا واصلَ بهم يوماً ثم يوماً، ثم رأوا الهلالَ، فقال: «لو تأخَّرَ الشهرُ لزِدتُكُم[3]» كالمنكِّل لهم حين أبوا أن ينتهوا ، وقال: « لو مُدَّ لنا فى الشهر لواصلتُ وِصالاً يدعُ المتعمِّقون تَعمُّقَهم[4] » وقد قال عبدالله بن عمرو بن العاص حين كبِر : ياليتنى قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم[5] ؛ وفى الحديث : هذه الحَوْلاء بنت تُوَيت زعموا أنها لاتنام الليل ، فقال عليه الصلاة والسلام: « لاتنام الليل ؟ ! خذوا من العملِ ماتُطيقون » الحديث[6] ! فأنكر فعلها كما ترى . وحديث إمامة معاذ حين قال له النبى صلى الله عليه وسلم « أفتّانٌ أنتَ يامُعاذ ؟[7] » وقال رجل والله يارسول الله إنى لأتأخر عن صلاة الغداة من أجل فلان ، مما يُطيل بنا . قال فما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى موعظة أشدَّ غضباً منه يومئذ ، ثم قال : « إنَّ منكم مُنفِّرين » الحديث ![8] وحديث الحبل المربوط بين ساريتين ؛ سأل عنه عليه الصلاة والسلام، قالوا حبل لزينب ، تصلّى فإذا كسِلت أو فترت أمسكت به .

(١) أخرجه فى التيسير عن الستة بلفظ(خذوا من الاعمال) وفى رواية للثلاثة والنسائى (عليكم من الاعمال) وفى كلتا الروايتين (لايمل) . أقول : (لن يمل) رواية مسلم

(٢) أخرجه الترمذى بلفظ(مالم يكن مأثما) والبخارى(بين أمرين قط) ومالك(فى أمرين)

(٣) أخرجه البخارى باختلاف فى بعض الالفاظ

(٤) جزء من حديث أخرجه فى التيسير عن الشيخين والترمذى بلفظ(لو مدّ لنا الشهر)

(٥) أخرجه فى التيسير عن الخمسة الا الترمذى

(٦) أخرجه فى التيسير عن عائشة بلفظ (قلت فلانه) ولم يصرح باسمها عن الثلاثة والنسائى. والتصريح باسمها رواية لمسلم

(٧) بعض حديث فى تطويل معاذ حين يؤم الناس . أخرجه فى التيسير عن الخمسة الا الترمذى

(٨) بعض حديث أخرجه البخارى

فقال : « حُلّوه ! لِيُصلِّ أحدُكم نشاطَه ، فإذا كَسِل أو فَتَر قعد[١] » وأشباه هذا كثير . فترك الرخصة من هذا القبيل . ولذلك قال عليه الصلاة والسلام : « ليسَ مِنَ البرِّ الصيامُ[٢] فى السفَر » فإذا كان كذلك ثبت أن الأخذ بالرخصة أولى ؛ وإن سلم أنه ليس بأولى ؛ فالعزيمة ليست بأولى[٣]

(والسادس[٤]) أن مراسم الشريعة إن كانت مخالفة للهوى ، كما تبين فى موضعه من هذا الكتاب ، فإنها أيضاً إنما أتت لمصالح العباد فى دنياهم ودينهم. والهوى ليس بمذموم إلا إذا كان مخالفاً لمراسم الشريعة . وليس كلامنا فيه . فإن كان موافقاً فليس بمذموم . ومسألتنا من هذا ، فإنه إذا نصب لنا الشرع سبباً لرخصة ، وغلب على الظن ذلك ، فأعملنا مقتضاه وعملنا بالرخصة ، فأين اتباع الهوى فى هذا ؟ وكما أن[٥] اتّباع الرخص يحدث بسببه الخروج عن مقتضى الأمر والنهى ، كذلك اتّباع التشديدات وترك الأخذ بالرخص يحدث بسببه الخروج عن مقتضى الأمر والنهى . وليس أحدهما بأولى من الآخر . والمتبع للأسباب المشروعة فى الرخص والعزائم سواء . فإن كانت غلبة الظن فى العزائم معتبرة ، فكذلك فى الرخص. وليس أحدهما أجرى من الآخر . ومن فرق بينهما فقد خالف الإجماع . هذا تقرير هذا الطرف

---

(١) أخرجه البخارى وأبو داود والنسائى باختلاف يسير (تيسير)

(٢) أخذ[ه] ـ[ه]ـنا على عمومه ليصح دليلا هنا . وفيما سبق حمله على أن المراد منه ما كان فيه المشقة الفادحة . فكان بذلك مناسبا للطرفين ـ والحديث تقدم (ص ٣٢٠)

(٣) سيقول فى الوجه السادس (ليس أحدهما بأولى من الآخر) بناء على هذا الوجه من المعارضة

(٤) هذا معارض لما سبق فى السادس

(٥) يعارض به ما تقدم له فى الوجه الخامس من أدلة ترجيح العزيمة . الا أنه صرح فيه بالوجهين المتعارضين . كأنه يقول : كما يلزمنا هذا يلزمكم مثله عند التشدد بالأخذ بالعزائم ، بكل منهما يحدث بسببه ما ذكرتم . فما هو جوابكم فهو جوابنا . وأما قوله (وليس أحدهما بأولى من الآخر) فهو عين الدعوى فرعها على ماذكره من الاشتراك فى الالزام . وكذا قوله

فصل

فإن قيل : الحاصل مما تقدم إيراد أدلة متعارضة . وذلك وضع إشكال فى المسألة . فهل له مخلص أم لا ؟

قيل نعم ، من وجهين : « أحدهما » أن يوكل ذلك الى نظر المجتهد ؛ فإنما أورد هنا استدلال كل فريق ، من غير أن يقع بين الطرفين ترجيح . فيبقى موقوفاً على المجتهد ، حتى يترجح له أحدهما مطلقاً ؛ أو يترجح له أحدهما فى بعض المواضع ، والآخر فى بعض المواضع ، أو بحسب الأحوال « والثانى » أن يجمع بين هذا الكلام وما ذكر فى كتاب المقاصد فى تقرير أنواع المشاق وأحكامها . فإنه إذا تؤمل الموضعان ظهر فيما بينهما وجه الصواب إن شاء الله . وبالله التوفيق

المسألة الثامنة

كل أمر شاق جعل الشارع فيه للمكلف مخرجاً ، فقصدُ الشارع بذلك المخرج أن يتحرّاه المكلف إن شاء ؛ كما جاء فى الرخص شرعية المخرج من المشاق . فإذا توخى المكلف الخروج من ذلك على الوجه الذى شرع له ، كان ممتثلاً لأمر الشارع ، آخذاً بالحزم فى أمره . وإن لم يفعل ذلك وقع [1] فى محظورين « أحدهما » مخالفته لقصد الشارع ، كانت تلك المخالفة فى واجب أو مندوب أو مباح . « والثانى » سد أبواب التيسير عليه ، وفقد المخرج عن ذلك الأمر الشاق ، الذى طلب الخروج عنه بما لم يشرع له . وبيان ذلك من أوجه :

(١) مثال ذلك أن الشارع جعل للزوج أن ينفس كربته الشديدة من الزوجة بتطليقها واحدة ، فيؤدبها بهذا الازعاج الشديد . حتى إذا عرف توبتها وراجع نفسه فى أن يتحملها أكثر مما كان ، حفظا لمصلحته أيضا ، راجعها . فاذا اشتد كربه ثانيا كان له أن يطلق أيضا لذلك . لكنه إذا خالف الطريق الشرعى فطلق ثلاثا ابتداء فقد خالف مارسمه له الشرع ، وفقد المخرج من ورطته . فلا مخلص له منها . وسيأتى له أمثلة كثيرة

(أحدها) أن الشارع لمّا تقرر أنه جاء بالشريعة لمصالح العباد ، وكانت الأمور المشروعة ابتداء قد يعوق عنها عوائق، من الأمراض والمشاق الخارجة عن المعتاد ، شرع له أيضاً توابع وتكميلات ومخارج ، بها ينزاح عن المكلف تلك المشقات ، حتى يصير التكاليف بالنسبة اليه عاديًا ومتيسراً . ولولا أنها كذلك لم يكن فى شرعها زيادة على الأمور الابتدائية . ومن نظر فى التكاليف أدرك هذا بأيسر تأمل . فإذا كان كذلك ، فالمكلف فى طلب التخفيف مأمور أن يطلبه من وجهه المشروع ، لأن ما يطلب من التخفيف حاصل فيه حالاً ومآلا على القطع في الجملة . فلو طلب ذلك من غير هذا الطريق ، لم يكن ماطلب من التخفيف مقطوعاً به ولا مظنوناً ، لاحالاً ولا مآلاً ، لاعلى الجملة ولا على التفصيل ، إذ لو كان كذلك لكان مشروعاً أيضاً . والفرض أنه ليس بمشروع . فثبت أن طالب التخفيف من غير طريق الشرع لامخرج له

(والثانى) أن هذا الطالب إذا طلب التخفيف من الوجه المشروع ، فيكفيه فى حصول التخفيف طلبه من وجهه ، والقصد الى ذلك يُمنٌ وبركة . كما أن من طلبه من غير وجهه المشروع ، يكفيه فى عدم حصول مقصوده شؤم قصده . ويدل على هذا من الكتاب قوله تعالى : (وَمَنْ يَتَّقِ اللهَ يَجْعَلْ له مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِب) ومفهوم الشرط أن من لا يتقى الله لايجعل له مخرجا . خرّج إسماعيل القاضى عن سالم بن أبى الجعد قال : جاء رجل من أشجع الى النبى ﷺ فذكر الجهد فقال له النبى ﷺ : « اذهبْ فاصْبِر » وكان ابنه أسيراً فى أيدى المشركين فأفلت من أيديهم ، فأتاه بغنيمة ، فأتى النبى ﷺ فأخبره ، فقال له النبى ﷺ « طيبة » فنزلت الآية : (ومَنْ يَتَّقِ اللهَ) الآية

وعن ابن عباس أنه جاءه رجل فقال له إن عمّي طلّق امرأته ثلاثاً . فقال : «إنّ عمّك عصى الله فأندمَهُ ، وأطاع الشيطان فلم يجعل له مخرجا» . فقال : أرأيت إن أحلّها له رجل ؟ فقال : «مَنْ يُخادِعْ يَخْدَعْهُ الله» وعن الربيع بن خثيم في قوله : (ومَنْ يَتّقِ اللهَ يَجْعَلْ لهُ مَخْرَجًا) قال : من كل شيء ضاق على الناس . وعن ابن عباس من يتق الله ينجه من كل كرب فى الدنيا والآخرة. وقيل : من يتق الله والمعصية يجعل له مخرجا الى الحلال . وخرّج الطحاوى (١) عن أبي موسى قال قال رسول الله ﷺ «ثلاثة يَدْعُونَ اللهفلا يُستجابُ لهم: رجلٌ أعطى مالَهُ سفيهاً وقد قال الله تعالى (ولا تُؤتُوا السُّفَهَاء أموالَكُمْ) ، ورجلٌ دَايَنَ بِدَيْنٍ ولم يُشْهِدْ ، ورجل له امرأة سيئة الخُلق فلا يُطلّقها» ومعنى هذا أن الله لمّا أمر بالإشهاد على البيع ؛ وأن لا نُؤتيَ السفهاء أموالنا حفظاً لها ، وعلّمنا أن الطلاق شرع عند الحاجة اليه ، كان التارك لما أرشده الله اليه قد يقع فيما يكره ولم يجب دعاؤه لأنه لم يأت الأمر من بابه . والآثار فى هذا كثيرة تدل بظواهرها ومفهوماتها على هذا المعنى . وقد روى عن ابن عباس أنه سئل عن رجل طلق امرأته ثلاثا ، فتلا: (إذا طَلّقْتُم النِّساء فَطَلِّقُوهنَّ لِعِدَّتِهِنَّ – حتى بلغ : يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا)، وأنت لم تتق الله ، لم أجد لك مخرجاً. وخرّج مالك فى البلاغات في هذا المعنى أن رجلاً أتى الى عبد الله بن مسعود فقال: إنى طلقت امرأتى ثمانى تطليقات . فقال ابن مسعود : فماذا قيل لك ؟ قال قيل لى انها قد بانت منى. فقال ابن مسعود : صدقوا، من طلّق كما أمره الله فقد بين الله لَهُ، ومن لبّس على نفسه لَبساً جعلنا لَبْسه به . لاتلبسوا على أنفسكم وتتحمله عنكم . هو كما تقولون. وتأمل حكاية أبي يزيد البسطامى حين أراد أن يدعو الله أن يرفع عنه

---

(١) ورواه الحاكم أيضا

شهوة النساء ، ثم تذكر أن النبي ﷺ لم يفعل ذلك ، فأمسك عنه ، فرفع عنه ذلك حتى كان لا يفرق بين المرأة والحجر

(والثالث) أن طالب المخرج من وجهه طالب لما ضمن له الشارع النجح فيه ، وطالبه من غير وجهه قاصد لتعدى طريق المخرج . فكان قاصداً لضد ما طلب ، من حيث صد عن سبيله . ولا يتأتى من قبل ضد المقصود إلا ضد المقصود . فهو إذاً طالب لعدم المخرج . وهذا مقتضى مادلت عليه الآيات المذكور فيها الاستهزاء والمكر والخداع ، كقوله : (ومَكَرُوا ومَكَرَ اللهُ) وقوله (اللهُ يَسْتَهزِئُ بهم) وقوله : (يُخادِعُونَ اللهَ والذينَ آمنوا . وما يُخادِعُونَ إلا أنْفُسَهُم وما يَشْعُرُونَ) ومنه قوله تعالى : (ومَنْ يتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فقَدْ ظَلَمَ نَفْسَه) وقوله (فمَن نكَثَ فإنَّما ينْكُثُ على نَفْسِه ومَن أوفى بما عاهَدَ عليهُ اللهَ فسَيُؤتيهِ أجْراً عظِيماً) (مَنْ عَمِلَ صالِحًا فَلِنَفْسِه ومَنْ أساءَ فعَلَيْها) الى سوى ذلك مما فى هذا المعنى ؛ وجميعه محقق ، كما تقدم من أن المتعدى على طريق المصلحة المشروعة ساع فى ضد تلك المصلحة . وهو المطلوب

(والرابع) أن المصالح التى تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها . وليس للعبد بها علم إلا من بعض الوجوه ؛ والذى يخفى عليه منها أكثر من الذى يبدو له . فقد يكون ساعياً فى مصلحة نفسه من وجه لا يوصله اليها ، أو يوصله اليها عاجلا لا آجلا ، أو يوصله اليها ناقصة لا كاملة ، أو يكون فيها مفسدة تربى فى الموازنة على المصلحة ، فلا يقوم خيرها بشرها . وكم من مدبر أمراً لا يتم له على كماله أصلاً ، ولا يجنى منه ثمرة أصلا . وهو معلوم مشاهد بين العقلاء . فلهذا بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، فاذا كان كذلك ، فالرجوع الى الوجه الذى وضعه الشارع رجوع الى وجه حصول المصلحة والتخفيف على الكمال . بخلاف الرجوع الى ماخالفه . وهذه المسألة

بالجملة فرع من فروع موافقة قصد الشارع أو مخالفته . ولكن سيق لتعلقه بالوضع ، فى طلب الترخص من وجه لم يؤذن فيه ، أو طلبه فى غير موضعه . فإن من الأحكام الثابتة عزيمة ما لا تخفيف فيه ولا ترخيص . وقد تقدم منه في أثناء الكتاب في هذا النوع مسائل كثيرة . ومنها ما فيه ترخيص ، وكل موضع له ترخيص يختص به لا يتعدى . وأيضا فمن الأحوال اللاحقة للعبد ما يعده مشقة ولا يكون فى الشرع كذلك ، فربما ترخص بغير سبب شرعى . ولهذا الأصل فوائد كثيرة فى الفقهيات ؛ كقاعدة المعاملة بنقيض المقصود ، وغيرها من مسائل الحيل ، وما كان نحوها

المسألة التاسعة

أسباب الرخص ليست بمقصودة التحصيل للشارع ، ولا مقصودة الرفع ، لأن تلك الأسباب راجعة الى منع انحتام العزائم التحريمية أو الوجوبية ؛ فهى إما موانع للتحريم أو التأثيم ، وإما أسباب [1] لرفع الجناح أو إباحة [2] ما ليس بمباح . فعلى كل تقدير ، إنما هى موانع لترتب أحكام العزائم مطلقاً . وقد تبين فى الموانع أنها غير مقصودة الحصول ولا الزوال للشارع ، وأن من قصد إيقاعها رفعاً لحكم السبب المحرِّم أو الموجب فعله غير صحيح . ويجرى فيه التفصيل المذكور فى الشروط [3] . فكذلك الحكم بالنسبة الى أسباب الرخص ، من غير فرق

المسألة العاشرة

اذا فرّعنا [4] على أن الرخصة مباحة بمعنى التخيير بينها وبين العزيمة ،

(١) تنويع فى العبارة ، لا أن هذين قسمان يقابلان سابقهما

(٢) أشمل مما قبله إذ يدخل فيه الترخص فى المندوبات

(٣) فى المسألة الثامنة منها

(٤) هذا هو بسط ما أجله فى آخر المسألة الرابعة ووعد به هناك

صارت العزيمة معها من الواجب المخيّر؛ إذ صار هذا المترخص يقال له: ان شئت فاعمل العزيمة، و إن شئت فاعمل بمقتضى الرخصة. وما عمل منهما فهو الذى واقع واجباً فى حقه، على وزان خصال الكفارة. فتخرج العزيمة فى حقه عن أن تكون عزيمة

وأما إذا فرّعنا على أن الإباحة فيها بمعنى رفع الحرج، فليست الرخصة معها من ذلك الباب؛ لأن رفع الحرج لا يستلزم التخيير. ألا ترى أن رفع الحرج موجود مع الواجب. و إذا كان كذلك تبيّنا أن العزيمة على أصلها من الوجوب المعيّن المقصود للشارع. فإذا فعل العزيمة لم يكن بينه و بين من لا عذر له فرق، لكن العذر رفع الحرج عن التارك لها إن اختار لنفسه الانتقال الى الرخصة. وقد تقرر قبلُ أن الشارع إن كان قاصداً لوقوع الرخصة، فذلك بالقصد الثانى. والمقصود بالقصد الأول هو وقوع العزيمة

والذى يشبه هذه المسألة، الحاكم إذا تعينت له فى إنفاذ الحكم بيّنتان، إحداهما فى نفس الأمر عادلة، والأخرى غير عادلة. فإن العزيمة عليه أن يحكم بما أمر به من أهل العدالة في قوله تعالى: (وأشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِنكم) وقال: (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاء). فإن حكم بأهل العدالة أصاب أصل العزيمة وأُجر أجرين. و إن حكم بالأخرى فلا إثم عليه، لعذره بعدم العلم بما فى نفس الأمر، وله أجر فى اجتهاده. وينفذ ذلك الحكم على المتحاكمين، كما ينفذ مقتضى الرخصة على المترخصين. فكما لا يقال فى الحاكم: إنه مخير بين الحكم بالعدل والحكم بمن ليس بعدل — كذلك لا يقال هنا: إنه مخير مطلقاً بين العزيمة والرخصة

فإن قيل: كيف يقال إن شرع الرخص بالقَصدِ الثانى؟ وقد ثبت قاعدة رفع الحرج مطلقاً [1] بالقصد الأول؛ كقوله تعالى: (ومَا جَعَلَ عَليكم فى الدِّين

(١) أى بقطع النظر عن خصوص محل الرخصة. ومعنى الجواب أنه لا يلزم من ورود الآية دالة على الحكم استقلالا أن يكون مقصودا بالقصد الأول، فقد جاءت الآية بفائدة النكاح استقلالا وهو السكن، ومع ذلك فالقصد الأول النسل. فكذا هنا

مِنْ حَرَجٍ) وجاء بعد تقرير الرخصة : (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) .

قيل : كما يقال إن المقصود بالنكاح التناسل وهو القصد الأول ، وما سواه من اتخاذ السكن ونحوه بالقصد الثانى ، مع قوله تعالى : (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا) وقوله : (وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا) .

وأيضاً [1] فإن رفع الجناح نفسه عن المترخص تسهيل وتيسير عليه ، مع كون الصوم أياماً معدودات ليست بكثيرة، فهو تيسيرٌ أيضاً ورفعُ حرج. وأيضاً فإن رفع الحرج مقصود للشارع فى الكليات . فلا تجد كلية شرعية مكلفاً بها وفيها حرج كلىّ أو أكثرىّ ألبتة . وهو مقتضى قوله : (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) . ونحن نجد فى بعض الجزئيات النوادر حرجاً ومشقة ، ولم يشرع فيه رخصة ؛ تعريفاً بأن اعتناء الشارع إنما هو منصرف الى الكليات . فكذلك نقول فى محال الرخص إنها ليست بكليات ، وإنما هى جزئيات ؛ كما تقدم التنبيه عليه فى مسألة الأخذ بالعزيمة أو الرخصة .

....

(١) عود الى السؤال وترقّ عليه . أى أنه لا يلزم من وجود رفع الحرج فى الرخصة أن تكون مقصودة للشارع بالقصد الثانى لا بالأول ، بدليل أنه ثبت رفع الحرج ايضاً فى بعض المسائل التى فيها الرخصة والسهولة — فى نفس أصل عزيمتها ، كصيام ايام معدودات ولم تكن شهورا مثلا ، فى أصل العزيمة هنا أيضا تيسير ورفع حرج ، وهى مقصودة بالقصد الأول . فلا يلزم من حصول رفع الحرج فى الرخصة أن تكون بالقصد الثانى . ثم ترق عليه ثانيا فقال (وأيضا الخ) أى أن رفع الحرج موجود فى سائر الكليات التى هى عزائم. ومحل الجواب عن الجميع قوله (فاذا العزيمة الخ) فهو يحسم الاعتراض الاول أيضا . وقوله (ونحن نجد فى بعض الخ) تمهيد للجواب . ولا يخفى أن كلا من هذين الترقيين تفصيل لما دخل تحت الاطلاق فى أصل الاشكال . فالترقى من جهة تعيين مكان الاعتراض بعد إجماله

فإذاً العزيمة من حيث كانت كلية ، هى مقصودة للشارع بالقصد الأول . والحرجُ من حيث هو جزئى عارض لتلك الكلية ، إن قصده الشارع بالرخصة فمن جهة القصد الثانى . والله أعلم

المسألة الحادية عشرة

إذا اعتبرنا العزائم مع الرخص ، وجدنا العزائم مُطَّردة مع العادات الجارية، والرخص جارية عند انخراق تلك العوائد .

﴿ أما الأول ﴾ فظاهر ، فإنا وجدنا الأمر بالصلاة على تمامها فى أوقاتها ، وبالصيام فى وقته المحدود له أوّلا ، وبالطهارة المائية ، على ماجرت به العادة : من الصحة ، ووجود العقل [1] ، والإقامة فى الحضر ، ووجود الماء ، وما أشبه ذلك . وكذلك سائر العادات والعبادات ، كالأمر بستر العورة مطلقاً أو للصلاة ، والنهي عن أكل الميتة والدم ولحمَ الخنزير وغيرها ، إنما امر بذلك كله ونُهي عنه عند وجود مايتأتى به امتثال الأمر واجتناب النهي . ووجود ذلك هو المعتاد على العموم التام أو الأكثر . ولا إشكال فيه

﴿ وأما الثانى ﴾ فمعلوم أيضاً من حيث عُلم الأول. فالمرض ، والسفر ، وعدم الماء أو الثوب أو المأكول ، مرخص لترك ما أمر بفعله ، أو فعل ما أمر بتركه . وقد مرّ تفصيل ذلك فيما مرّ من المسائل . ولمعناه تقرير آخر مذكور فى موضعه من كتاب المقاصد بحمد الله

إلاّ أن انخراق العوائد على ضربين : عام ، وخاص . فالعامّ ماتقدم . والخاصّ كانخراق العوائد للأولياء إذا عملوا بمقتضاها . فذلك إنما يكون فى

(١) غير ظاهر هنا ، لأن الكلام فى أمور اذا وجدت كانت العزيمة ، واذا فقدت كانت الرخصة. وليس منها العقل ، لأنه شرط مطلق التكليف . ولذلك لم يذكر مقابلة فيما بعد مع أنه ذكر مقابل غيره .

الأمر على حكم الرخصة ، كانقلاب الماء لبناً ، والرمل سويقاً ، والحجر ذهباً ، وإنزال الطعام من السماء ، أو إخراجه من الأرض ، فيتناول المفعول له ذلك ويستعمله . فإن استعماله له رخصة لاعزيمة . والرخصة ــ كما تقدم ــ لما كان الأخذ بها مشروطاً بأن لايقصدها ولا يتسبب فيها لينال تخفيفها ، كان الأمر فيها كذلك ؛ إذ كان مخالفة هذا الشرط مخالفة لقصد الشارع ، إذ ليس من شأنه أن يترخص ابتداء ، وإنما قصده فى التشريع أن سبب الرخصة إن وقع توجه الإذن فى مسببه كما مر . فههنا أولى ؛ لأن خوارق العادات لم توضع لرفع أحكام العبودية ، وإنما وضعت لأمر آخر ؛ فكان القصد الى التخفيف من جهتها قصداً اليها لا إلى ربها . وهذا مناف لوضع المقاصد فى التعبد لله تعالى .

وأيضاً فقد ذكر فى كتاب المقاصد أن أحكام الشريعة عامة لاخاصة . بمعنى أنها عامة فى كل مكلف ، لاخاصة ببعض المكلفين دون بعض . والحمد لله .

ولا يعترض على هذا الشرط بقصد النبي ﷺ لإظهار الخارق كرامةً ومعجزةً ؛ لأنه عليه الصلاة والسلام إنما قصد بذلك معنى شرعياً مبرأً من طلبه حظ النفس . وكذلك نقول إن للولى أن يقصد إظهار الكرامة الخارقة لمعنى شرعى لا لحظ نفسه . ويكون هذا القسم خارجاً عن حكم الرخصة بأن يكون بحسب القصد . وعلى هذا المعنى ظهرت كرامات الاولياء الراقين عن الأحوال ، حسبما دل عليه الاستقراء . فأما إذا لم يكن هذا فالشرط معتبر بلا إشكال ، وليس يختص بالعموم ، بل هو فى الخصوص أولى

فإن قيل : الولى إذا انخرقت له العادة ، فلا فرق بينه وبين صاحب العادة على الجملة . فإن الذى هُيِّئ له الطعام أو الشراب أوغيره من غير سبب عادى ، مساو لمن حصل له ذلك بالتكسب العادى . فكما لايقال فى صاحب التكسب العادى إنه فى التناول مترخص ، كذلك لايقال فى صاحب انخراق العادة ؛ إذ لافرق بينهما . وهكذا سائر مايدخل تحت هذا النمط

فالجواب من وجهين .

(أحدها) أن الأدلة المنقولة دلّت على ترك أمثال هـذه الأشياء لا إيجاباً ، ولكن على غير ذلك ؛ فإن النبي ﷺ خُيِّرَ بين الملك والعبودية ؛ فاختار العبودية [1] ؛ وخُيِّر في أن تتبعه جبال تهامة ذهباً وفضة ، فلم يختر ذلك [2] . وكان عليه الصلاة والسلام مجاب الدعوة، فلو شاء له لدعا بما يحب فيكون ، فلم يفعل ، بل اختار الحمل على مجارى العادات : يجوع يوماً فيتضرع الى ربه ، ويشبع يوماً فيحمده ويثنى عليه ، حتى يكون فى الأحكام البشرية العادية كغيره من البشر . وكثيراً ما كان عليه الصلاة والسلام يُرى أصحابه من ذلك ، فى مواطن ما فيه شفاء فى تقوية اليقين ، وكفاية من أزمات الأوقات [3] . وكان عليه الصلاة والسلام يبيت عند ربه يطعمه ويسقيه ، ومع ذلك لم يترك التكسب لمعاشه ومعاش أهله . فاذا كانت الخوارق في حقه متأتية ، والطلبات محضرة له، حتى قالت عائشة رضى الله عنها : ما أرى اللهَ إلاّ يسارِعُ فى هَوَاك . وكان ـ لما أعطاه الله من شرف المنزلة ـ متمكّناً منها ، فلم يعول إلاّ على مجارى العادات فى الخلق ، كان ذلك أصلاً لأهل الخوارق والكرامات عظيماً ، فى أن

(١) روى فى الترغيب والترهيب حديثا طويلا قال فيه إن إسرافيل قال للنبي صلى الله عليه وسلم : (أن الله سمع ماذكرت ، فبعثني اليك بمفاتيح خزائن الأرض وأمرنى أن أعرض عليك ان أسير معك جبال تهامة زمردا وياقوتا وذهبا وفضة فقلت فان شئت نبيا ملكا وان شئت نبيا عبدا فأومأ اليه جبريل أن تواضع فقال بل نبيا عبداً ثلاثا) رواه الطبرانى باسناد حسن والبيهقى فى الزهد وغيره

(٢) روى الترمذى (انى عرض على أن تجعل لى بطحاء مكة ذهبا فقلت لا يارب اشبع يوما وأجوع يوما فاذا جعت تضرعت اليك وذكرتك واذا شبعت شكرتك وحمدتك

(٣) فالجارى على عادته حمل نفسه على مجارى العادات مع تيسر الخوارق له . كثيرا ما كانت تنخرق له العادات وتوافيه الكرامات ، لكن ذلك فى مواطن لمقصد مبرأ من حظ النفس ، وهو تقوية اليقين عند أصحابه ، وكفايتهم ضرر الازمات الشديدة التى تحل بهم كنبع الماء مثلا لما اشتدبهم الحال فى الحديبية حتى لا يجمع عليهم الشدائد فى هذه الاوقات المضنية

لا يعملوا على ما اقتضته الخوارق . ولكن لما لم يكن ذلك حتما على الأنبياء ، لم يكن حتما على الأولياء ؛ لأنهم الورثة في هذا النوع

(والثانى)أن فائدة الخوارق عندهم تقوية اليقين . ويصحبها الابتلاء الذى هو لازم للتكليف كلها ، وللمكلفين أجمعين فى مراتب التعبد ، فكانت كالقوى لهم على ماهم عليه ؛ لأنها آيات من آيات الله تعالى برزت على عموم العادات؛ حتى يكون لها خصوص فى الطمأنينة ؛ كما قال ابراهيم عليه السلام : (رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَي) الآية ؛ وكما قال نبينا محمد ﷺ عند ماحكى الله تعالى فراق موسى للخضر: « يَرْحَمُ اللهُ أَخِي مُوسَى . وَدِدْنَا لو صَبَرَ حتى يُقصَّ علينا من أخبارهما[1] » فإذا كانت هذه فائدتها ، كان ماينشأ عنها مما يرجع الى حظوظ النفس كالصدقة الواردة على المحتاج ؛ فهو فى التناول والاستعمال بحكم الخيرة : فإن تكسب وطلب حاجته من الوجه المعتاد ، صار كمن ترك التصدق عليه وتكسب فرجع الى العزيمة العامة . وإن قبل الصدقة فلا ضرر عليه؛ لأنها وقعت موقعها

وأيضاً فإن القوم علموا أن الله وضع الأسباب والمسببات ، وأجرى العوائد فيها تكليفاً وابتلاء ، وإدخالاً للمكلف تحت قهر الحاجة اليها ؛ كما وضع له العبادات تكليفاً وابتلاء أيضاً . فإذا جاءت الخارقة لفائدتها التي وضعت لها، كان فى ضمنها رفعٌ لمشقة التكليف بالكسب ، وتخفيف عنه ؛ فصار قبوله لها من باب قبول الرخص ، من حيث كانت رفعاً لمشقة التكليف بالكسب وتخفيفا عنه . فمن هنا صار حكمها حكم الرخص . ومن حيث كانت ابتلاء أيضاً فيها شيء آخر ، وهو أنَّ تناول مقتضاها ميلٌ ما الى جهتها ، ومن شأن أهل العزائم فى السلوك عزوب أنفسهم عن غير الله ؛ كما كانت النعم العادية الاكتسابية

---

(١) رواه البخارى فى باب العلم بلفظ (يرحم الله موسى لوددنا) .. الخ

ابتلاء أيضاً . وقد تقرر أن جهة التوسعة على الإطلاق إنما أخذوها مآخذ الرخص ، كما تبين (١) وجهه . فهذا من ذلك القبيل . فتأمل كيف صار قبول مقتضى الخوارق رخصة من وجهين ! فلأجل هذا لم يستندوا اليها ، ولم يعولوا عليها من هذه الجهة ، بل قبلوها واقتبسوا منها مافيها من الفوائد المعينة لهم على ماهم بسبيله ، وتركوا منها ماسوي ذلك ؛ إذ كانت مع أنها كرامة وتحفة ، تضمنت تكليفاً (٢) وابتلاء

وقد حكى القشيرى من هذا المعنى :

فروى عن أبي الخير البصرى أنه كان ببناء داره رجل أسود فقير يأوى الى الخرابات ، قال فحملت معى شيئاً وطلبته ، فلما وقعت عينه على تبسم وأشار بيده الى الأرض : فرأيت الارض كلها ذهباً تلمع . ثم قال : هات ما معك ! فناولته وهالنى أمره وهربت ، وحكى عن النورى أنه خرج ليلة الى شاطئ دجلة ، فوجدها وقد التزق الشطآن . فانصرف وقال : وعزتك لا أجوزها إلا فى زورق * وعن سعيد بن يحيى البصرى قال . أتيت عبد الرحمن بن زيد وهو جالس فى ظل ، فقلت له : لو سألت الله أن يوسع عليك الرزق لرجوت أن يفعل . فقال : ربى أعلم بمصالح عباده ؛ ثم أخذ حصى من الأرض ثم قال : اللهم إن شئت أن تجعلها ذهباً فعلت ، فإذا هى والله فى يده ذهب ، فألقاها إلى وقال : أنفقها أنت ؛ فلا خير فى الدنيا إلا للآخرة

بل كان منهم من استعاذ منها ومن طلبها ، والتشوف اليها ؛ كما يحكى عن أبى يزيد البسطامى . ومنهم من استوت عنده مع غيرها من العادات ، من حيث

(١) أى فى المسألة الاولى
(٢) كما يؤخذ من كلام عبد الرحمن بن زيد الآتى (لاخير فى الدنيا الا للآخرة) فما حصل من التحفة يتضمن تكليفا جديدا فى التصرف فيه واستعماله

شاهد خروج الجميع من تحت يد المنّة ، واردة من جهة مجرد الإنعام فالعادة في نظر هؤلاء خوارق للعادات . فكيف يتشوف الى خارقة ؟ ومن بين يديه ومن خلفه ، ومن فوقه ومن تحته مثلها . مع أن ماالديه منها أتم فى تحقيق العبودية كما مرّ فى الشواهد . وعدُّوا من ركن اليها مستدرَجاً ، من حيث كانت ابتلاء لامن جهة كونها آية أو نعمة

حكى القشيرى عن أبى العباس الشرقي ، قال : كنا مع أبي تراب النخشبي فى طريق مكة ، فعدل عن الطريق الى ناحيــة ، فقال له بعض أصحابنا : أنا عطشان . فضرب برجله الأرض ، فاذا عين ماء زلال ! فقال الفتى : أحب أن أشربه بقدح . فضرب بيده الى الأرض فناوله قدحا من زجاج أبيض ، كأحسن ما رأيت . فشرِبَ وسَقانا ، وما زال القدح معنا الى مكه . فقال لى أبو تراب يوما : مايقول أصحابك فى هذه الأمور التي يكرم الله بها عباده ؟ فقلت : مارأيت أحداً إلاّ وهو يؤمن بها . فقال: من لايؤمن بها فقد كفر ؛ إنما سألتك من طريق الأحوال . فقلت : ما أعرف لهم قولا فيــه . فقال : بل قد زعم أصحابك أنها خدع من الحق . وليس الامر كذلك ؛ إنما الخدع في حال السكون اليها . فأمّا مَنْ لم يقترح ذلك ولم يساكنها ، فتلك مرتبة الربانيين

وهذا كلّه يدلّك على ماتقدم من كونها في حكم الرخصة ، لا في حكم العزيمة. فليتفطن لهذا المعنى فيها ؛ فإنه أصل ينبني عليه فيها مسائل : منها أنها من جملة الأحوال العارضة للقوم ، والأحوالُ من حيث هى أحوال لاتطلب بالتصد ، ولا تعدّ من المقامات ؛ ولا هى معدودة في النهايات ؛ ولا هي دليل على ان صاحبها بالغ مبلغ التربية والهداية ، والانتصاب للإفادة . كما أن المغانم فى الجهاد لاتعد من مقاصد الجهاد الأصلية ؛ ولا هى دليل على بلوغ النهاية . والله أعلم

(تم الجزء الأول)

فهرس الجزء الاول من الموافقات وشرحه

صفحة